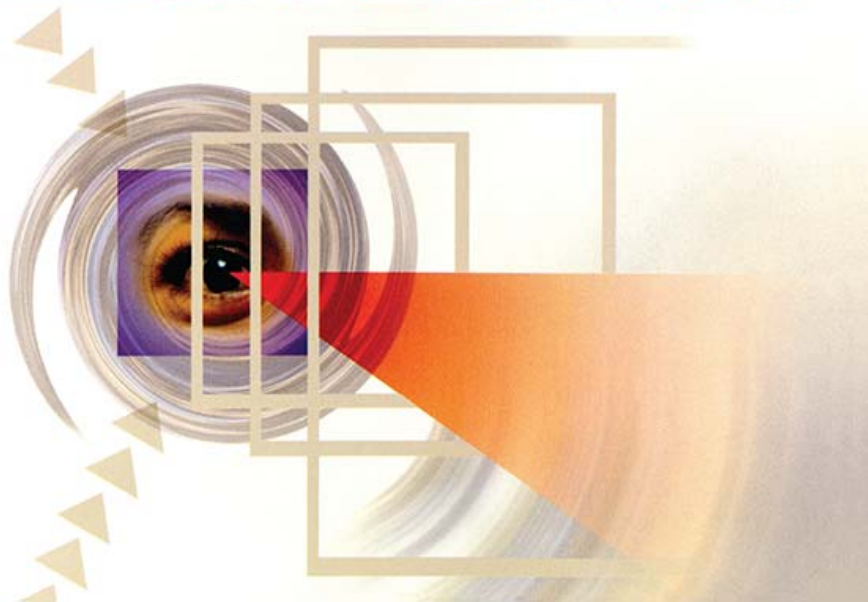
Franz Magnis-Suseno

FILSAFAT SEBAGAI ILMU KRITIS

FILSAFAT SEBAGAI ILMU KRITIS

FILSAFAT SEBAGAI ILMU KRITIS

Franz Magnis-Suseno

PENERBIT PT KANISIUS

Kata Pengantar

Dalam jilid ini saya mengumpulkan lima belas karangan yang semua mempunyai fokus satu: filsafat dalam arti yang sesungguhnya, dan secara spesifik: filsafat yang kritis.

Lima karangan, nomor satu sampai tiga dan dua karangan terakhir, bersifat sistematik. Di sana saya membahas fungsi filsafat dan etika. Saya menekankan bahwa filsafat selalu juga merupakan kritik, bahwa kritik itu salah satu fungsi terpenting filsafat dalam hidup masyarakat. Satu dari karangan itu mencoba menjajagi apa yang dimaksud dengan kata "ideologi" yang begitu kabur dan begitu sering kita pergunakan.

Sepuluh karangan lain bergerak dalam kancah sejarah filsafat. Satu karangan membahas beberapa unsur dalam filsafat Pasca-Renaissance yang saya anggap amat menentukan bagi munculnya peradaban dunia modern di cakrawala budaya dunia. Sebuah karangan dapat dianggap perkenalan dengan alam pikiran Rousseau, salah seorang filsuf yang paling mengasyikkan, yang ternyata menjadi sumber semangat Robbespierre, sang algojo Revolusi Perancis. Dengan bertolak dari pandangan profesor Supomo saya membahas paham negara integralistik abad ke-19. Tetapi fokus buku ini, sesuai dengan

arah perhatian saya sejak lama, terletak pada aliran filsafat dialektis, dengan tokoh-tokohnya Hegel, Marx dan Jürgen Habermas.

Saya mohon pengertian pembaca yang budiman bahwa tidak semua karangan ini bacaan gampang. Ada beberapa karangan di mana kita harus masuk betul-betul ke dalam seluk beluk pikiran seorang filsuf. Barangkali itu juga ada gunanya. Dengan demikian pembaca dapat menyaksikan sendiri bagaimana cara dan gaya pembahasan para tokoh filsafat itu yang sesungguhnya, kalau tidak digampangkan.

Buku ini pun ditutup dengan sebuah *indeks* di mana dapat ditemukan titik-titik perhatian khusus.

Jakarta, tanggal 11 November 1991

Franz Magnis-Suseno SJ

Daftar Isi

1

Filsafat Sebagai Ilmu Kritis

Filsafat sering difitnah sebagai sekularistik, ateis dan anarkis karena suka menyobek selubung-selubung ideologis pelbagai kepentingan duniawi, termasuk yang tersembunyi dalam pakaian yang alim. Ia tidak sopan. Ia bagaikan anjing yang menggonggong, mengganggu dan menggigit. Filsafat harus demikian karena ia secara hakiki adalah ilmu kritis. Memperlihatkan sifat kritis filsafat itu dalah maksud karangan ini.[1]

1. Filsuf dan minat politik

Ada gejala yang cukup mencolok: hampir semua filsuf besar di Barat sangat berminat akan politik. Dari **Herakleitos** yang menyebutkan perang sebagai bapak dari segala-galanya sampai **André Glucksman** yang mendukung penempatan roket Pershing II di Republik Federal Jerman, kebanyakan mereka mengambil sikap-sikap yang secara politis relevan. Saya mau menyebutkan beberapa nama saja. **Platon** mengembangkan filsafatnya tentang idea-idea antara lain

karena ia prihatin dengan keadaan politik di Athena: Idea-idea itu diharapkannya dapat menjadi tolok-ukur bagi suatu tatanan politik yang "adil" atau "selaras". Etika **Aristoteles** sampai sekarang termasuk pelajaran dasar teori politik di banyak universitas di Jerman. Bukunya "Etika Nikomacheia" dan "Politik" merupakan buku klasik filsafat dan sosiologi politik dan bersama dengan "Politeia" Platon merupakan dua paradigma fundamental pendekatan politis (Aristoteles juga merupakan salah satu argumen yang paling kuat melawan gambaran dangkal bahwa hanya keterlibatan dalam praksis dapat menghasilkan filsafat yang bermutu dan bermakna bagi praksis: Walaupun Aristoteles menjadi pendidik Iskandar Agung dan kemudian dari Athena dapat menyaksikan muridnya mendirikan salah satu kerajaan terbesar yang pernah ada di bumi kita ini, namun perkembangan politik itu tidak meninggalkan jejak apa pun dalam filsafat politik Aristoteles: ia berfilsafat seakan-akan tidak ada bentuk lain daripada *polis*, negara kota Yunani). Aliran **Stoa** sarat dengan implikasi politis (misalnya melalui paham hukum kodrat) dan beberapa dari antara tokoh-tokoh Stoa, seperti **Cicero, Seneca** dan **Marcus Aurelius** juga berperan dalam politik praktis. Traktat teologis-filosofis **Augustinus** "De Civitate Dei" tidak mungkin ditulis tanpa latar belakang tentara buas suku Vandal yang dari Spanyol mengancam Afrika Utara [dan setahun sesudah wafat Augustinus berhasil merebutnya]. Karya kecil **Thomas Aquinas** "De regimine principum" termasuk salah satu uraian etika politik yang paling tajam yang sampai hari ini ditulis; diskusinya apakah seorang penguasa yang menyalahgunakan kedudukannya demi kepentingan sendiri boleh dibunuh langsung oleh rakyatnya atau harus dicopot dari kedudukannya dan diadili, 700 tahun kemudian masih menjadi bahan pertimbangan bagi beberapa dari mereka yang akan mencoba untuk membunuh Adolf Hitler pada tanggal 20 Juli 1944.

Dari 27 nama yang disebut dalam daftar isi buku **"Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern"** karangan Harry Hamersma[2] delapan harus disebut "filsuf politik" entah karena sumbangan mereka terutama terletak di bidang filsafat politik, entah karena mereka memberikan sumbangan hakiki bagi pemikiran falsafi tentang politik, seperti misalnya **Immanuel Kant** yang dalam tulisannya *"Zum ewigen Frieden"* membicarakan perlunya diciptakan suatu pemerintahan

dunia (tujuh filsuf lainnya ialah: **Locke, Rousseau, Fichte, Hegel, Comte, Marx** dan **Spencer**). Sekurang-kurangnya sembilan filsuf lagi (**Spinoza, Leibniz, Hume, Schelling, Feuerbach, Nietzsche, Sartre** dan **Russel**) mengembangkan pikiran-pikiran yang relevan bagi bidang politik. Padahal Hamersma tidak menyebutkan filsuf-filsuf seperti **Hobbes, John Stuart Mill** atau mereka yang beraliran Marxis seperti **Lukacs, Adorno, Marcuse, Horkheimer** dan **Habermas**, atau filsuf-filsuf etika sejak tahun 60-an abad ini seperti **Rawls** atau **Nozik**. **Rasionalisme Kritis Karl Popper** dan **Hans Albert** dipergunakan oleh sayap kanan dalam Partai Sosial-demokrat Jerman untuk melawan sayap kiri. Mereka yang tidak saya masukkan di sini, seperti misalnya **Pascal** atau **Heidegger**, juga tidak tanpa sentuhan dengan dimensi politik: sikap dan filsafat mereka pun kadang-kadang terkena kritik dari sudut keyakinan politik. Aliran-aliran modern seperti **Neokantianisme, Positivisme Logis** dan **Eksistensialisme** juga mempunyai dampak dalam dimensi politik.

2. Apa kerja filsafat?

Tinjauan itu tadi bermaksud untuk menunjukkan bahwa berfilsafat, jadi bergulat dengan masalah-masalah dasar manusia, seakan-akan dengan sendirinya membawa sang filsuf ke pertanyaan tentang tatanan masyarakat sebagai keseluruhan. Itulah bidang politik. Dan di situ filsafat biasanya muncul sebagai kritik.

Akan tetapi kita tidak boleh mempersempit pandangan tentang filsafat. Bahwa filsafat selalu tertarik pada kritik politik tidak berarti bahwa ia terbatas padanya. Filsafat justru cenderung, dan diharapkan cenderung mempertanyakan apa saja secara kritis, jadi seluruh realitas, bukan hanya politik. Maka untuk menggali kecenderungan dasar filsafat itu kita sekarang bertanya: Apa sebenarnya kerja filsafat?

Saya tidak berminat memberikan suatu definisi tentang hakikat filsafat. Salah satu kesibukan para filsuf ialah bertengkar tentang apa itu filsafat, di mana segala macam keyakinan dikemukakan dengan gigih, termasuk pendapat bahwa tidak ada filsafat. Saya bertolak dari pengandaian bahwa filsafat *de facto* dilakukan dalam masyarakat. Bagi saya kenyataan itu memuat petunjuk bahwa pada hakikatnya filsafat pun membantu masyarakat dalam memecahkan masalah-masalah kehidupan. Kalau tidak, untuk apa masyarakat membiayainya

[mengingat filsuf tidak dapat hidup dari ilmunya]? Jadi bantuan apa yang dapat diberikan oleh filsafat kepada hidup masyarakat?

Ilmu-ilmu pengetahuan pada umumnya membantu manusia dalam mengorientasikan diri dalam dunia. Berbeda dari binatang, manusia tidak dapat menyerahkan pengemudian kelakuannya pada perangkat instingtualnya, karena perangkat itu tidak spesifik, terbuka dan bagaimanapun juga sangat lemah. Untuk mengatasi masalah-masalahnya manusia membutuhkan orientasi yang sadar, ia harus mengetahui lingkungannya. Ilmu-ilmu mensistematisasikan apa yang diketahui manusia dan mengorganisasikan proses pencahariannya.

Tetapi ilmu-ilmu pengetahuan itu semua, seperti ilmu pasti, fisika, kimia, fisiologi, sosiologi, atau ekonomi secara hakiki terbatas sifatnya. Untuk menghasilkan pengetahuan yang setepat mungkin, semua ilmu membatasi diri pada tujuan atau bidang tertentu. Untuk meneliti bidang itu secara optimal, ilmu-ilmu semakin mengkhususkan metode-metode mereka, dan justru karena itu ilmu-ilmu khusus tidak memiliki sarana teoretis untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang di luar perspektif pendekatan khusus masing-masing.

Dengan demikian ilmu-ilmu khusus tidak menggarap pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut manusia sebagai keseluruhan, sebagai suatu kesatuan yang dinamis. Padahal pertanyaan-pertanyaan itu terus menerus dikemukakan manusia dan sangat penting bagi praksis kehidupannya, seperti: Apa arti dan tujuan hidup saya? Apa yang menjadi kewajiban saya yang mutlak, tanggungjawab saya sebagai manusia? Bagaimana saya harus hidup agar menjadi baik sebagai manusia? Apa arti dan implikasi martabat saya dan martabat orang lain sebagai manusia? Dan apa arti transendensi yang saya rasakan dalam diri saya? Begitu pula pertanyaan tentang dasar pengetahuan kita, tentang nilai-nilai yang kita junjung tinggi, tentang keadilan, tetapi juga tentang fungsi ilmu-ilmu pengetahuan khusus, tentang metode-metode ilmu-ilmu itu dan lain sebagainya. Pertanyaan-pertanyaan itu semua (kecuali barangkali yang tentang metode-metode ilmu pengetahuan) mempunyai kebersamaan bahwa mereka di satu pihak dianggap "tidak ilmiah", artinya, ilmu-ilmu khusus tidak mampu untuk menanganinya, di lain pihak jawaban-jawaban yang diberikan secara mendalam mempengaruhi penentuan orientasi dasar kehidupan manusia.

Justru karena pertanyaan-pertanyaan itu begitu penting, maka manusia berkepentingan agar pertanyaan-pertanyaan itu pun ditangani secara rasional dan bertanggungjawab, sebagaimana menjadi fungsi ilmu-ilmu pengetahuan pada umumnya untuk menangani masalah-masalah teoretis yang dihadapi manusia secara rasional dan bertanggungjawab. Justru itulah fungsi filsafat dalam usaha umat manusia untuk memecahkan masalah-masalah yang dihadapinya. Filsafat dapat dipandang sebagai usaha manusia untuk menangani pertanyaan-pertanyaan fundamental tersebut secara bertanggungjawab. Tanpa usaha ilmiah itu pertanyaan-pertanyaan itu hanya akan dijawab secara spontan dan dengan demikian senantiasa ada bahaya bahwa jawaban-jawaban didistorsikan oleh selera subjektif, segala macam rasionalisasi dan kepentingan ideologis.

3. Filsafat mencari jawaban

Usaha filsafat ini dengan sendirinya mempunyai dua arah: Filsafat harus mengkritik jawaban-jawaban yang tidak memadai. Dan filsafat harus ikut mencari jawaban yang benar.

Bahwa filsafat juga harus mencari jawaban perlu ditegaskan berhadapan dengan suatu trend modis masa kini, seakan-akan tugas filsafat terbatas pada menanyakan pertanyaan-pertanyaan yang betul. Seakan-akan bukan tugasnya untuk mencoba memberikan jawaban. "Kerendahan hati" ini tidak hanya defaitistik melainkan kurang sedap dan berbau ideologis karena tentu saja setiap filsuf bagaimana pun juga mesti mempunyai pandangannya sendiri yang kalau tidak dikemukakan dengan terus terang, diimunisasikan terhadap kritik. Jadi filsafat tidak dapat cuci tangan terhadap jawaban-jawabannya. Seperti kata Robert Spaemann: "Yang baik tidak dapat terletak dalam pertanyaan sendiri, melainkan harus dalam jawaban. Itu sudah menjadi pernyataan Platon. Dialektika, kebiasaan untuk mempersoalkan segala apa secara kritis, terutama dilakukan oleh orang muda. Tetapi kita harus berhati-hati karena apabila hasil usaha itu hanyalah puing-puing maka usaha itu percuma belaka. Lalu datanglah sang tiran yang membersihkan puing-puing itu, dan di mana sebelumnya ada banyak rumah kecil, di situ tiran itu mendirikan sebuah penjara yang besar." Dan Spaemann melanjutkan: "Dari segi itu filsafat kelihatan sebagai

hasil tahap puber yang belum diatasi karena skepsis radikal adalah khasnya bagi tahap itu seperti dogmatisme fanatik."[3]

Yang harus membedakan jawaban-jawaban filsafat dari jawaban-jawaban spontan ialah bahwa mereka harus dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Pertanggungjawaban rasional pada hakikatnya berarti bahwa setiap langkah harus terbuka terhadap segala pertanyaan dan sangkalan dan harus dipertahankan secara argumentatif, dengan argumen-argumen yang objektif, artinya yang dapat dimengerti secara intersubjektif.

4. Filsafat sebagai ilmu kritis

Dengan demikian sikap kritis terhadap dirinya sendiri termasuk hakikat filsafat. Filsafat memang harus mencari jawaban-jawaban, tetapi jawaban-jawaban tidak pernah abadi. Karena itu filsafat tak pernah selesai dan tak pernah sampai pada akhir sebuah masalah. Apa yang sering dianggap sebagai kelemahan, yaitu bahwa filsafat dalam abad ke-20 ini masih sibuk dengan problem-problem sama seperti yang sudah dipersoalkan 2500 tahun yang lalu ternyata membuktikan bahwa filsafat tetap setia pada "metodenya" sendiri. Masalah-masalah filsafat tidak pernah dapat selesai, justru karena bersifat filsafat. Masalah-masalah filsafat adalah masalah manusia sebagai manusia, dan karena manusia di satu pihak tetap manusia, tetapi di lain pihak berkembang dan berubah, masalah-masalah baru filsafat adalah masalah-masalah lama manusia. Dalam hal ini secara prinsipiil pemilihan metode tidak penting – asal metode yang dipilih dipertanggungjawabkan dan terbuka bagi kritik. Pemutlakan satu metode akan merupakan kematian filsafat sebagai ilmu kritis karena akan mentabukan pertanyaan-pertanyaan yang tidak lewat sensor metode itu. Begitu pula tidak perlu diputuskan apakah filsafat harus lebih dilihat sebagai "ilmu pengetahuan sekunder" atau *metascience* sebagaimana menjadi metode dalam filsafat Anglosaksonian selama 60 tahun pertama abad ini, atau menjadi "ajaran kebijaksanaan" sebagaimana menjadi tradisi dominan di Eropa kontinental sejak zaman Yunani – asal filsafat itu tetap menantang dan ditantang, menuntut pertanggungjawaban dan dituntut untuk mempertanggungjawabkan diri sendiri, mengusahakan pendalaman suatu permasalahan, menggali dasar-dasar masalah yang menjadi kesibukannya, termasuk usahanya sendiri.

Dengan demikian filsafat adalah seni kritik. Bukan seakan-akan ia membatasi diri pada destruksi, atau seakan-akan takut untuk membawa pandangan positifnya sendiri. Melainkan kritis dalam arti bahwa filsafat tidak pernah puas diri, tidak pernah membiarkan sesuatu sebagai sudah selesai, tidak pernah memotong perbincangan, selalu bersedia, bahkan senang, untuk membuka kembali perdebatan, selalu dan secara hakiki bersifat dialektis dalam arti bahwa setiap kebenaran menjadi lebih benar dengan setiap putaran tesis – antitesis dan antitesisnya antitesis. Filsafat bersifat kritis juga apabila ia membangun suatu gedung teoretis, seperti misalnya diperlihatkan dengan begitu mengasyikkan oleh Hegel, filsuf pembangun sistem terbesar yang sekaligus berhasil untuk merumuskan sifat dialektis yang hakiki bagi segenap filsafat sejati. Filsafat secara hakiki memerlukan dan menyenangi debat (dan di sini terletak perbedaannya dengan ajaran kebijaksanaan seorang "guru": filsafat adalah usaha ratio manusia dan karena itu sikap-sikap semi-religius tidak pada tempatnya di dalamnya, dan dalam merentangkan diri pada masalah-masalah yang paling dasar pun filsafat masih senang bertengkar, bercorak nakal, duniawi dan sering sinis).

5. Filsafat sebagai kritik ideologi

Sifat kritis itulah yang membuat filsafat menjadi sarana kritik ideologi *par excellence*. Tanpa memasuki debat tentang definisi kata ideologi[4] saya sekedar merumuskan dalam arti apa saya memakai kata itu dalam tulisan ini.

Dengan "ideologi" saya maksud di sini suatu teori menyeluruh tentang makna hidup dan/atau nilai-nilai daripadanya ditarik kesimpulan-kesimpulan mutlak tentang bagaimana manusia harus hidup dan/atau bertindak. Ciri khas sebuah ideologi ialah bahwa selalu dimuat tuntutan-tuntutan mutlak yang tidak boleh dipersoalkan. Biasanya suatu ideologi sekaligus menunjukkan pihak yang berhak untuk menjaga kemurniannya.[5] Yang menjadi kain merah ideologi yang menantang filsafat ialah kemutlakan yang melekat pada tuntutannya. Ideologi menuntut sesuatu yang tidak boleh dipertanyakan. Padahal, filsafat secara hakiki menuntut pertanggungjawaban. Maka terhadap segala bentuk ideologi filsafat merupakan ilmu yang tidak

sopan, yang tidak mau menunjukkan hormat. Filsafat sering difitnah sebagai sekularistik, ateis dan anarkis karena suka menyobek selubung-selubung ideologis pelbagai kepentingan duniawi yang dengan demikian ditelanjangi sebagai dewa-dewa bikinan manusia atau karena membuka penyelewengan ideologis agama. Filsafat adalah bagaikan anjing yang tidak membiarkan sistem-sistem normatif yang sudah mapan menjadi tempat istirahat bagi kepentingan-kepentingan ideologis. Filsafat menggonggong, mengganggu dan menggigit.

Objek pertama kritik ideologi filsafat adalah filsafat sendiri. Filsafat sendiri selalu berada dalam bahaya untuk dipergunakan secara ideologis. Terutama perlu ditelanjangi semua strategi imunisasi yang mau meluputkan filsafat dari pemeriksaan kritis. Di situ termasuk misalnya pendapat Positivisme Logis bahwa masalah makna bukanlah masalah rasional. Atau kecondongan filsafat, seperti diketemukan pada Hegel, untuk mencaplok semua pemikiran alternatif sebagai jalan atau "moment" yang justru mendukung kebenaran posisinya sendiri. Salah satu strategi imunisasi yang paling buruk tidak jarang dipakai dalam kalangan Marxisme, yaitu untuk mengelak dari pertanyaan tentang kebenaran suatu posisi dengan mempersoalkan keanggotaan kelas pihak yang mengajukannya. Lawan bicara dimasukkan ke dalam salah satu kategori kelas, misalnya kelas borjuis kecil, kemudian pikirannya dicap sebagai khas borjuis kecil, dan dengan demikian tidak perlu dipersoalkan pertanyaan apakah pikiran itu benar atau salah. Pada umumnya kecondongan dalam filsafat abad ini untuk mengelak dari pertanyaan tentang kebenaran – kata kebenaran pun dihindari – merupakan usaha imunisasi yang buruk. Dari seorang filsuf harus dituntut, bahwa pandangannya dikemukakan, dan seperlunya dipertanggungjawabkannya, sebagai benar – hal mana dengan sendirinya memuat *claim* bahwa semua posisi yang secara logis bertentangan dengan pandangannya itu salah. Menghilangkan *claim* kebenaran berarti menyerahkan pemikiran filosofis pada *Beliebigkeit*, menjadi lamunan yang seenaknya dikemukakan dan tak perlu dibela dengan argumentasi hal mana dengan sendirinya membuka pintu bagi manipulasi ideologis.

6. Filsafat politik

Sesudah bicara tentang fungsi filsafat pada umumnya, saya sekarang mau bicara tentang filsafat sosial, di mana saya membatasi diri pada filsafat politik, filsafat yang mengenai masyarakat sebagai keseluruhan. Secara singkat – dan tanpa pendasaran lebih lanjut – dapat dikatakan, bahwa masalah utama filsafat politik adalah masalah legitimasi, legitimasi dalam arti etis. Terhadap dua lembaga dimensi politis manusia – hukum sebagai lembaga normatif penataan masyarakat, dan kekuasaan politis atau negara sebagai lembaga penataan masyarakat efektif – filsafat mengajukan tuntutan legitimasi. Terhadap hukum pada hakikatnya diajukan tuntutan bahwa hukum harus adil, terhadap kekuasaan dituntut baik legitimasi materialnya: untuk apa kekuasaan boleh dipakai?, maupun legitimasi subjek kekuasaan: pihak mana, dan berdasarkan apa, boleh memegang kekuasaan? Apa fungsi filsafat politik semacam itu?

Saya ingin merumuskan pertanyaan itu dengan sedikit tendensius, yaitu: Apakah filsafat politik sekedar merumuskan tuntutan moralistik dari luar dengan sekaligus membiarkan masyarakat berkembang menurut dinamikanya sendiri? Atau filsafat politik menjadi peserta dalam pergumulan masyarakat itu?

Pertanyaan ini tendensius karena menimbulkan kesan bahwa filsafat, kalau hanya mengemukakan apa yang dianggapnya benar, jadi tanpa pergumulan praktis (apa pun artinya), adalah kurang relevan. Dan dengan demikian pertanyaan ini sebenarnya sudah merupakan langkah pertama ke pengkhianatan diri akal budi. Kalau kita mulai dengan mempertanyakan apakah perumusan suatu kebenaran, entah kebenaran kognitif, entah kebenaran normatif, akan mempunyai dampak, bagaimana kedudukannya dalam proses kehidupan masyarakat, apa fungsinya dan sebagainya, maka kita sudah menyetujui bahwa yang benar, tepat dan adil pada dirinya sendiri tidak cukup bernilai untuk dikumandangkan entah berguna entah tidak. Dengan demikian kita menjadi oportunis intelektual, pelayan akal budi instrumental, kita mempergantungkan maklumat kebenaran pada pertimbangan oportunistik, manfaat, pengaruh, situasi dan sebagainya. Kebenaran adalah pantas untuk selalu disuarakan. Kalau kebenaran itu memang tidak benar, atau trivial, atau merupakan eskepisme dari

pergumulan dengan masalah yang sebenarnya harus digumuli, hendaknya hal ini dikemukakan dalam perdebatan diskursif.

Akan tetapi, sesudah hal itu dikatakan, perlu dikatakan juga bahwa filsafat politik, justru kalau tidak tunduk terhadap tekanan-tekanan ke arah oportunisme, tidak tanpa dampak pada usaha pembangunan masyarakat. Filsafat politik pada hakikatnya menuntut agar segala *claim* atas hak untuk menata masyarakat dipertanggung-jawabkan. Dengan demikian tersobeklah tabir kepolosan ideologis. *Claim-claim* legitimasi segala macam kekuatan, entah bersifat kekuasaan langsung, entah bersembunyi di belakang pembenaran-pembenaran normatif, dipaksa untuk membenarkan diri. Filsafat politik mendestruksikan afirmativitas yang tidak dipertanyakan, mendongkel *claim-claim* kekuasaan yang naif, sampai mereka membuktikan diri dan dengan demikian menjadi refleksif dan terbuka terhadap kritik, atau memang ditelanjangi sebagai layar asap ideologis bagi kepentingan-kepentingan khusus.

Jadi adanya filsafat politik berarti adanya suatu kenyataan dalam kehidupan masyarakat yang tidak membiarkan segala macam *claim* wewenang dan kekuasaan menjadi mapan begitu saja. Tantangan itu memaksa kekuatan-kekuatan itu untuk membenarkan diri, untuk membatasi diri pada bidang wewenangnya yang sebenarnya, untuk menunjukkan fungsinya demi kehidupan dan kesejahteraan masyarakat. Filsafat politik meningkatkan tekanan agar kekuasaan-kekuasaan politik mencari legitimasi dan mempersulit merajalelanya legitimasi-legitimasi yang ideologis. Dengan demikian filsafat politik merupakan ragi dalam adonan masyarakat yang mendesak terus-menerus agar segala usaha pembangunan dihadapkan pada tuntutan legitimasi normatif dan demokratis.

Penutup

Sebagai penutup perkenankan saya ucapkan suatu harapan. Saya mengharapkan bahwa filsafat di Indonesia tidak berhenti pada uraian tipe pengantar, aforisme sana sini dan lontaran omongan santai. Saya mengharapkan suatu usaha falsafi yang serius dan argumentatif, yang kritis, mendalam dan mendasar (*gründlich*), yang tidak malas untuk menjalani *die Anstrengung des Begriffs*, ketekadan untuk memahami

pemikiran para filsuf besar betapa pun beratnya. Saya mengharapkan kekuatan bernafas panjang dalam keberanian spekulatif karena tanpa filsafat semacam itu peta bumi ilmu pengetahuan di negara kita abu-abu belaka warnanya.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini merupakan perpendekan prasaran yang saya berikan dalam seminar "Refleksi atas situasi sosiologi di Indonesia", menyambut HUT Penerbit PT Gramedia pada tanggal 2 Oktober 1984. Kemudian ia dimuat juga dalam Harian Kompas.

2 Harry Hamersma, **Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern**, Jakarta: Gramedia 1983.

3 Dalam Baumgartner dst.: **Philosophie – Geselleschaft – Planung**, München: Bayerisches Staatsinstitut für Hochschulforschung und Hochschulplanung 1973, hlm. 96 dan 97.

4 Dapat dilihat dalam karangan nr. 14 jilid ini.

5 Dapat ditambah bahwa definisi ini menjamin bahwa agama dengan kepercayaan dan norma-normanya bagi kehidupan penganutnya tidak dengan sendirinya termasuk definisi ideologi itu [walaupun agama dapat menjadi ideologi] karena agama [kecuali menjadi ideologis] hanya memutlakkan sikap-sikap dasar, baik terhadap Tuhan, maupun terhadap sesama, maupun terhadap agama itu sendiri, sedangkan tuntutan-tuntutannya yang konkret [kewajiban-kewajiban dan larangan-larangan] diajukan tidak dengan mutlak melainkan dengan relatif karena hanya berlaku atas prasyarat [yang biasanya tidak diungkapkan tetapi selalu disadari] "sejauh Allah tidak menghendaki yang lain". Jadi dalam agama unsur mutlak ada pada Allah dan tidak pernah dapat diatasnamakan secara langsung oleh manusia, maka tidak satupun dari tuntutan-tuntutan konkret suatu agama bersifat mutlak [begitu misalnya menurut ajaran Katolik sendiri wewenang Sri Paus untuk secara definitif dan mutlak memastikan apa yang menjadi iman Katolik tetap hanya wajib diikuti apabila betul-betul dipercayai sebagai wahyu Allah: apabila orang tidak dapat menerima apa yang dirumuskan oleh Paus sebagai iman kepercayaan Katolik, ia tidak berdosa apabila tidak ikut percaya dan seperlunya meninggalkan Gereja; begitu pula menurut ajaran Katolik ajaran wewenang tertinggi mengenai suatu kewajiban moral tetap hanya mengikat secara mutlak sejauh sesuai dengan suara hati yang bersangkutan].

2
Etika Dalam Taman Norma-norma

Dalam karangan ini[1] *saya menunjukkan bagaimana etika lahir dari perubahan sosial, perbedaan antara moralitas dan etika, fungsi etika dalam kehidupan masyarakat, serta metode-metodenya. Saya ingin memperlihatkan bahwa etika, meskipun kadang-kadang dianggap kambing yang merusak tanaman tradisi norma-norma alim, namun dalam kenyataan merupakan tukang kebon yang membantu agar masyarakat menemukan norma-norma kehidupan bersama yang wajar. Etika dimengerti sebagai refleksi kritis atas segala* claim *normatif dan ideologis.*

1. Taman norma-norma

Bersama dengan bahasa, kita sudah mulai belajar apa yang boleh dan apa yang tidak boleh kita lakukan, apa yang diharapkan dari kita dan kelakuan mana yang menghasilkan teguran atau pukulan. Hidup

kita dari lahir sampai mati bergerak dalam taman norma-norma. Pertama-tama orangtua, khususnya ibu, yang membuat kita mengerti bahwa dalam taman itu kita harus mengikuti jalan yang telah ditentukan. Menginjak rerumputan dilarang.

Manakah jalan-jalan itu, ditunjukkan kepada kita oleh pelbagai lembaga: orang tua, pak guru, kyai atau pendeta, atasan, teman, negara. Norma-norma yang mereka ajukan membimbing setiap langkah kita. Itu paling jelas dalam masyarakat tradisional, dengan adat istiadat yang masih aseli, di mana perbedaaan antara lembaga-lembaga tersebut belum mencolok: adat istiadat merupakan suatu rancangan hidup yang dapat menjadi pegangan dalam keadaan apa pun: selalu ada jalan dan pelanggarannya pasti akan ditindak.

Apakah orang mengikuti ketentuan-ketentuan adat istiadat hanya karena ia takut diambil tindakan? Itulah teori Thomas Hobbes. Tetapi ketakutan sebagai satu-satunya dasar kesediaan orang untuk mentaati adat istiadat teramat lemah. Adat istiadat akan tergantung melulu dari kepintaran polisi untuk mengejar para pelanggar. Hanya suatu negara totaliter, dengan pengawasan yang menyeluruh, akan dapat memaksakan orang mentaati adat istiadat – kalau dia tidak mau.

Tetapi justru dalam masyarakat tradisional orang kelihatan dengan sendirinya mentaati adat istiadat. Ia tidak perlu dipaksa. Mengapa? Karena ia telah membatinkan (menginternalisasikan) norma-normanya. Ia mentaati norma-norma itu tidak (atau tidak hanya) karena takut dihukum, melainkan karena ia akan merasa bersalah apabila ia tidak mentaatinya. Norma-norma terpenting dari masyarakat telah ditanam dalam batin setiap anggota masyarakat itu sebagai norma moral.

Bahwa pembatinan norma-norma masyarakat perlu demi hidup bersama manusia, kita ketahui dari ilmu perbandingan kelakuan *(comparative behavioural sciences).* Dorongan-dorongan binatang, seperti dorongan kelamin atau agresi, dikendalikan oleh sistem naluri binatang yang bersangkutan. Apabila dua ekor anjing berkelahi matimatian dan yang satu akan kalah, dia tiba-tiba akan menggulingkan diri ke samping dan membuka lehernya terhadap gigitan lawannya. Dengan sekali menggigit anjing pemenang dapat merobek urat nadi anjing yang kalah dan dengan demikian membunuhnya. Tetapi ia tidak bisa menggigit. Seakan-akan tidak sampai hati. Menggigitnya

hanya pura-pura. Sikap menyerah dari anjing yang telah kalah seakan-akan melumpuhkan nafsu membunuh dari si pemenang. Para ahli bicara tentang "perintang pembunuhan". "Perintang" itu mencegah jenis binatang yang bersangkutan memunahkan diri sendiri.

Menurut Lorenz,[2] kesadaran moral pada manusia memainkan peranan yang sama seperti naluri pada binatang. Naluri manusia terlalu lemah untuk mengendalikan nafsu-nafsunya sehingga perlu suatu rem lain. Sistem norma-norma moral yang telah kita batinkan sebagai kesadaran moral, merupakan "mekanisme kompensasi yang menyesuaikan perbendaharaan naluri dengan tuntutan hidup kebudayaan".[3]

2. Angin puyuh di taman norma-norma

Dalam masyarakat tradisional tidak diketemukan perpisahan antara norma-norma yang dipasang oleh masyarakat (adat istiadat) dan norma-norma moral dalam kesadaran individu. Norma-norma adat istiadat begitu saja dibatinkan. Kalau ada orang yang menyeleweng dari norma-norma adat istiadat, ia sendiri akan merasa bersalah. Tidak mungkin ia menentang adat istiadat atas dasar "suara hati" karena suara hati justru mengumandangkan norma-normanya.

Taman norma-norma yang indah itu baru **dikacaubalaukan** oleh angin puyuh dari luar, **apabila di tengah masyarakat itu muncul masyarakat dengan adat istiadat yang lain**. Tidak cukup ada satu dua orang asing dengan tata hidup lain. Masyarakat-masyarakat tradisional pun umumnya tahu bahwa di bumi ada masyarakat-masyarakat dengan adat istiadat lain. Tetapi selama masyarakat itu jauh dan orang asing tetap asing, adat istiadat sendiri tidak terancam. Masyarakat tradisional pun menerima bahwa di tempat lain ada adat istiadat yang lain pula.

Tetapi keluguan itu hilang **apabila tatacara hidup lain menawarkan diri sebagai kemungkinan hidup bagi anggota masyarakatnya sendiri**. Kejadian ini membuka babak baru dalam sejarah masyarakat itu: babak pancaroba dari kebudayaan masyarakat "tertutup" ke kebudayaan masyarakat "terbuka".[4] Adat istiadat kehilangan monopolinya karena ada tatacara hidup lain yang kelihatan juga memungkinkan suatu cara hidup yang manusiawi. Ketertutupan ma-

syarakat oleh kemutlakan adat istiadat dibuka ke arah suatu pluralisme kemungkinan hidup.

Pecahnya pertentangan antara dua sistem normatif merupakan prasyarat bahwa orang mulai membedakan antara norma-norma adat istiadat di satu pihak dan norma-norma moral di lain pihak. Baru sekarang orang berhadapan dengan pertanyaan: kalau saya mau bertindak dengan baik, dengan adil, dengan jujur, saya harus mengikuti adat istiadat yang lama atau yang baru? Sekaligus dengan itu adat istiadat kehilangan kelumrahannya: orang mulai mempersoalkan apakah mengikuti adat istiadat itu selalu baik. Dan dalam ini ia mulai menyadari, bahwa kewajiban moral tidak dengan sendirinya sama dengan kewajiban adat istiadat. Ia menyadari bahwa norma-norma yang dipasang dalam masyarakat, selalu harus dinilai dulu dalam kesadaran moral apakah memang pantas diikuti. Ia menyadari kekhususan norma-norma moral. Ia dengan sadar membuat suara hatinya menjadi pedoman moralnya.

Namun perkembangan suara hati ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat tertutup pun orang sudah mempunyainya, hanya suara hati belum dapat mengartikulasikan diri karena tidak berbeda dari suara adat istiadat. Sebetulnya dalam masyarakat tertutup pun sekali-kali terjadi ada orang mulai meragukan apakah suatu keharusan tertentu memang baik atau adil dalam kasus yang tertentu. Masyarakat tertutup pun mengalami perubahan-perubahan kecil dalam lingkungan hidup dan pergaulannya sehingga ada norma tradisional yang semakin kurang cocok. Tetapi karena kasus-kasus itu jarang terjadi, lagipula masyarakat itu tidak sama sekali kaku, sehingga suatu proses penyesuaian kecil-kecilan berjalan terus, wewenang normatif dari ketentuan-ketentuan adat istiadat belum sampai dipersoalkan secara menyeluruh.

Apabila memang demikian, setiap reduksi simplistis dari kesadaran moral pada suatu pembatinan norma-norma adat istiadat à la Freud menurut model rangsangan-jawaban tidak mencukupi. Model itu dapat menerangkan isi norma-norma yang dibatinkan, tetapi tidak dapat menerangkan sifat moralnya, yaitu bahwa kita dalam batin sadar terikat pada norma-norma itu **karena** dan **sejauh** mengungkapkan apa yang baik, adil, jujur dan sebagainya. Tidak dapat menerangkan mengapa dalam masyarakat tertutup orang atas dasar rasa

adil mulai meragukan wajarnya suatu norma adat istiadat yang telah dibatinkannya sendiri. Fakta bahwa pengalaman-pengalaman religius pun dapat mendobrak suatu sistem normatif tertutup, menunjuk ke arah yang sama. Pengalaman-pengalaman religius – sebelum mendobrak sistem norma-norma yang ada – tidak mengubah lingkungan sosial, melainkan mempertajam kesadaran yang ada. Hanya karena sudah ada kesadaran akan nilai mutlak keadilan, kejujuran, akan kesediaan untuk bersikap baik dan sebagainya, suatu pengalaman yang mempertajam kesadaran itu dapat menghasilkan penolakan terhadap norma-norma tradisional.

Pertimbangan-pertimbangan ini menunjukkan bahwa kesadaran moral manusia tidak hanya merupakan suatu bentuk naluri lain daripada naluri binatang, melainkan mengandung unsur yang secara kualitatif lain dan baru terhadap kesadaran binatang, unsur kesadaran akan nilai moral. Inilah tempat sistematik untuk mengutarakan hakikat positif suara hati sebagai unsur yang secara fungsional mengambil alih beberapa tugas naluri pada binatang.

3. Etika: Kambing atau tukang kebun?

Saat kesadaran moral mulai menyadari kekhasannya dalam kancah pancaroba dari masyarakat tertutup ke masyarakat terbuka sekaligus merupakan saat lahirnya etika sebagai filsafat mengenai permasalahan moral. Karena pertanyaan suara hati **"apa yang sebenarnya harus saya lakukan?"** akan menimbulkan juga pertanyaan **"bagaimana caranya untuk menentukan apa yang sebenarnya harus saya lakukan?"** Yang terakhir ini adalah pertanyaan inti etika.

Etika di sini dibedakan dari ajaran moral. Ajaran moral langsung mengajarkan bagaimana orang harus hidup. Begitu misalnya surat **Wulangreh** mau menjelaskan jalan untuk menjadi manusia yang baik. Ajaran moral adalah rumusan sistematik terhadap anggapan-anggapan tentang apayang bernilai serta kewajiban-kewajiban manusia. Sedangkan etika merupakan ilmu tentang norma-norma, nilai-nilai dan ajaran-ajaran moral. Etika tidak pertama-tama mau menjawab pertanyaan "bagaimana manusia harus hidup?", melainkan tentang cara rasional (= dapat dipertanggungjawabkan di hadapan akal budi) untuk menjawab pertanyaan itu. **Ajaran moral** misalnya mengajar

bahwa **manusia selalu harus berlaku jujur**. Etika akan mempertanyakan apa artinya jujur dan apakah tuntutan kejujuran tidak pernah dapat disaingi oleh tuntutan moral lain, misalnya kebaikan hati yang mau menutupi keburukan orang lain dengan sedikit bohong. Kita akan melihat bahwa garis pemisah antara etika sebagai ilmu di satu pihak dan ajaran moral sebagai ungkapan pendapat-pendapat moral di lain pihak tidak mutlak, tetapi sebagai titik tolak dua-duanya perlu dibedakan.

Bahwa bersamaan dengan kesadaran akan perbedaan antara norma-norma masyarakat di satu pihak dan norma-norma moral di lain pihak muncul pula ilmu etika, kelihatan juga dalam **sejarah etika**. Banyak karya etika dapat dimengerti sebagai **protes terhadap pendapat-pendapat moral** yang dianggap keliru. Aristoteles melawan skeptisme dan sofisme, Thomas Aquinas melawan antinaturalisme Augustinus, Thomas Hobbes melawan dogmatisme, Immanuel Kant melawan empirisme Hume, Max Scheler melawan Kant, G.E. Moore melawan Hegelianisme F.H. Bradley dan R.M. Hare melawan emotivisme. Etika dirangsang oleh keinginan untuk melawan pendekatan-pendekatan moral yang dinilai keliru secara rasional.

Usaha kaum ahli etika untuk mendekati masalah norma-norma moral secara rasional (usaha mana memang sering malah menyesatkan) tidak senantiasa disambut gembira oleh yang bersangkutan. **Etika dianggap kambing yang merusak taman norma-norma tradisional yang indah**. Maka Sokrates dihukum mati, Aristoteles harus mengungsi dari Atena, Thomas Aquinas dianggap kafir, Hobbes dituduh ateis, Marx dianggap subversif dan Freud dilarang dibaca oleh orang agama.

Mungkin ada filsuf-filsuf yang bagaikan kambing mau memakan habis tunas-tunas kesadaran moral. Namun maksud dan tugas mereka sebetulnya sebagai tukang kebun. Tukang kebun tidak membuat tanaman-tanaman jadi tumbuh, melainkan ia membersihkan tanaman dari rerumputan yang mencekiknya. Tanaman-tanaman yang tidak pada tempatnya disingkirkan, sedangkan yang baik dibersihkannya supaya lebih kentara.

4. Etika fenomenologis

Terpecahnya kesatuan normatif masyarakat tertutup ke dalam norma-norma yang dipasang oleh masyarakat dan norma-norma yang disadari sebagai kewajiban batin, menunjukkan arah terjang bagi etika. Sebagai akibat perpecahan itu individu menyadari bahwa norma-norma resmi tidak dengan sendirinya mengikat, bahwa dia sendiri yang berhak, bahkan wajib untuk menentukan apa yang merupakan kewajibannya. Jadi bahwa ia harus mengikuti suara hatinya.[5]

Kesadaran itu bukan hasil etika melainkan merupakan unsur dalam fenomen kesadaran moral itu sendiri. Untuk menyadarinya, orang tak usah mempelajari etika dulu. Tetapi etika membantu untuk memastikan suara hati atau kesadaran moral itu secara rasional. Etika memaparkan unsur-unsur hakiki dalam fenomen kesadaran moral, memisahkan unsur-unsur itu dari fenomen-fenomen jiwa lainnya, membantu agar orang menyadari dengan lebih jelas apa yang sebetulnya sudah selalu terdapat dalam kesadarannya, tetapi seakan-akan secara difus, secara pudar.

Karena menggali fenomen atau fakta kesadaran moral sebagaimana menunjukkan diri, etika ini disebut fenomenologis. Etika fenomenologis tidak memasang sendiri norma-norma, tidak pun menilainya, juga tidak "membuktikan" (dalam arti deduksi) sifat mutlak kesadaran moral. Etika fenomenologis hanya menjelaskan, menunjukkan adanya unsur-unsur itu dalam kesadaran moral.

Justru dengan pekerjaan itu etika fenomenologis membantu untuk memastikan kedudukan keyakinan moral terhadap semua lembaga normatif dalam masyarakat seperti orangtua, sekolah, pemuka agama, negara, pimpinan kelompok, adat istiadat, "pendapat umum" dan lain sebagainya. Etika fenomenologis menunjukkan adanya kesadaran bahwa tidak ada otoritas masyarakat apa pun yang berhak untuk mewajibkan secara mutlak. Kentaralah otonomi kesadaran moral: kewajiban-kewajiban yang dipasang oleh otoritas-otoritas masyarakat hanya berlaku dengan syarat, bahwa oleh yang bersangkutan sendiri disadari sebagai kewajibannya.

Kalimat terakhir ini memang perlu dimengerti dengan tepat. Maksudnya bukan bahwa otoritas-otoritas dalam masyarakat tidak berhak untuk memasang norma-norma yang mengikat dalam arti,

bahwa yang tidak menurutinya diambil tindakan sesuai dengan wewenang otoritas itu. Asal saja wewenang atau kompetensi lembaga itu terbukti – yaitu bahwa lembaga itu berhak untuk membuat norma, bahwa norma yang dipasang termasuk dalam jangkauan hak itu dan bahwa yang dikenai norma itu berada di bawah yurisdiksinya – lembaga itu boleh mengambil semua tindakan yang termaktub dalam wewenangnya untuk memaksakan orang mentaati norma-normanya. Dalam ini otoritas tidak usah memperhatikan apa sebab seseorang tidak mentaati suatu ketentuan: apa karena kehendak jahat, karena keteledoran atau karena suara hati menentang (walaupun perbedaan-perbedaan itu perlu diperhatikan dalam menentukan hukuman): lembaga itu berhak untuk tidak membiarkan pelanggaran norma-normanya entah karena alasan apa.

Tetapi tidak ada lembaga masyarakat apa pun yang berhak untuk langsung mengikatkan dalam batin (apa arti "terikat dalam batin" dijelaskan oleh etika fenomenologis dari data-data kesadaran moral). Atau, dengan perkataan lain suatu lembaga masyarakat tidak pernah dapat langsung menentukan apa yang harus dilakukan oleh seseorang agar ia menjadi manusia yang baik. Pembatasan itu amat besar artinya. Negara, lembaga agama, sekolah dapat dan boleh memasang norma-norma dan dalam rangka kompetensi mereka boleh juga menuntut pelaksanaan norma-norma itu dari mereka yang berada di bawah yurisdiksinya. Tetapi mereka itu tidak boleh bersama dengan itu menyatakan bahwa pelaksanaan norma-norma itu secara pasti dan jelas menentukan kualitas moral dari mereka yang bersangkutan. Dilihat dari segi individu: secara prinsipiil tidak dapat ditolak hak dan kewajiban individu untuk membentuk pendapat moral sendiri tentang norma-norma yang dipasang kepadanya oleh lembaga-lembaga masyarakat.

Dengan menegaskan kesadaran tentang otonomi moral setiap orang itu, etika fenomenologis membuktikan diri sebagai lembaga kritis terhadap segala usaha dari lembaga-lembaga masyarakat untuk membatasi kebebasan individu dengan norma-norma paksaan mereka.

5. Etika normatif

Tetapi etika fenomenologis tidak mencukupi. Tidak cukuplah memastikan apa yang disadari sebagai norma moral. Kesadaran moral sendiri memuat kesadaran bahwa apa yang disadari sebagai kewajiban bersifat objektif. Norma-norma moral tidak dipasang sendiri oleh kesadaran individu, melainkan disadari sebagai kewajiban sejauh betul secara objektif, lepas dari keakuanku sendiri, berlaku bagi setiap orang dalam situasi yang sama. Fakta bahwa saya menyadari sesuatu sebagai kewajiban (mis. bahwa saya harus melaporkan kesalahan rekan sekerja kepada atasan) belum menjamin, bahwa kesadaran saya itu memang betul, bahwa memang itulah kewajiban saya. Suara batin dapat keliru dan menyadari sendiri kemungkinan itu, sebagaimana kentara dari fenomen keragu-raguan seseorang tentang apa yang harusnya dilakukannya. Kesadaran moral sendiri memuat kesadaran akan kewajiban untuk senantiasa mencari norma-norma yang betul secara objektif.

Membantu dalam pencaharian itu adalah tugas etika normatif. Tugasnya ialah penelitian kritis terhadap semua norma yang diajukan sebagai kewajiban moral entah oleh lembaga-lembaga tertentu, entah oleh suara hati kita sendiri. Dalam ini etika tentu tidak dapat menilai norma-norma itu pada suatu kerangka normatif tersendiri, seakan-akan etika memiliki daftar norma-norma yang betul, tinggal saja semua norma lain diperiksa apakah sesuai dengan daftar itu atau tidak. Karena lantas bagaimana norma-norma etika itu sendiri dapat dibenarkan lagi? Etika akan merosot menjadi salah satu ajaran moral tambahan yang dogmatis (karena meluluskan norma-normanya sendiri dari pertanggungjawaban kritis).

Metode untuk mencegah dogmatisme etika adalah metode kritis negatif. Kritis karena tidak menerima norma konkret apa pun tanpa pemeriksaan, negatif karena etika tidak menentukan manakah norma-norma yang harus diikuti (dari ilmu-ilmu sosial kita ketahui bahwa norma-norma moral yang diketemukan dalam suatu masyarakat merupakan hasil suatu proses kompleks yang menyangkut faktor-faktor phylogenetis, sosio-budaya dan biografis-individual), melainkan dari norma-norma yang ada, disingkirkan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Sebagai alat untuk pendekatan kritis, etika normatif memakai beberapa distingsi penting. Yang satu yaitu antara norma konkret (misalnya: jangan melakukan hubungan seks di luar perkawinan) dan norma yang dasariah (misalnya: hormatilah setiap orang sebagai nilai pada dirinya sendiri). Norma-norma konkret diperiksa apakah sesuai dengan norma-norma dasar. Distingsi lain lagi adalah antara pendapat-pendapat tentang dunia (tidak bersifat moral dan dapat sesuai atau tidak sesuai dengan kenyataan) dan penilaian-penilaian (yang bersifat moral dan dapat betul atau salah).

Begitu misalnya norma "jangan melakukan hubungan seks di luar perkawinan" dapat berdasarkan (1) pendapat faktual-bukan-moral bahwa hubungan seks di luar perkawinan tidak mungkin bermaksud menjadi hubungan untuk seumur hidup, dan (2) berdasarkan penilaian moral bahwa hubungan seks yang tidak untuk seumur hidup itu bertentangan dengan martabat manusia. Etika normatif menunjukkan, manakah premis-premis yang mendasari norma tentang hubungan seks (mis. dua premis tersebut), kemudian memeriksa, apakah (1) premis faktual sesuai dengan kenyataan, dan (2) premis moral memang betul. Kalau salah satu dari premis-premis suatu norma konkret tidak dapat dipertahankan, norma itu sendiri jatuh (kecuali mendapat pendasaran lain yang tahan ujian).

6. Tukang kebun kebingungan?

Jadi, etika normatif membersihkan kebun norma-norma dari norma yang tidak pada tempatnya dengan membuka implikasi-implikasi dari norma-norma itu. De facto hampir semua masalah normatif muncul karena ada banyak pengandaian-pengandaian faktual yang bertentangan yang diandaikan dalam norma-norma itu. Perbedaan-perbedaan itu secara teoretis tidak menjadi soal yang terlalu sulit.

Tetapi mungkin juga suatu perbedaan pendapat moral berdasarkan penilaian moral yang berbeda. Perbedaan antara egoisme dan utilitarisme, hedonisme dan eudemonisme bersifat demikian. Tetapi di sini muncullah masalah teoretis utama bagi etika normatif. Atas dasar apa penilaian-penilaian moral mau dinilai? Suatu penilaian murni tidak lagi dapat dikritik dengan menunjuk pada fakta, melainkan hanya berdasarkan penilaian-penilaian lain. Tetapi bagaimana penilaian-

penilaian lain itu mau dipertanggungjawabkan? Dari mana tukang kebun tahu, apakah sebuah tumbuhan termasuk tanaman baik atau liar?

Untuk menjawab pertanyaan itu perlu diperhatikan, bahwa dari segi logika jelaslah bahwa suatu sistem deduktif mesti memuat aksioma-aksioma yang sendiri tidak lagi bisa didapati secara deduktif. Begitu pula dalam etika kita akan sampai ke penilaian-penilaian dasar dalam arti tidak berdasarkan penilaian-penilaian lain lagi. Penilaian-penilaian itu tinggal diterima atau ditolak (di sini tidak mungkin kami memasuki pertanyaan penting, apakah penilaian-penilaian dasar ini cukup diterima secara desisionis atau berdasarkan evidensi-evidensi tertentu).

Selain itu perlu diperhatikan bahwa apa yang dipersoalkan dalam perdebatan-perdebatan moral, rupa-rupanya bukan penilaian-penilaian moral yang paling dasariah melainkan penerapan penilaian-penilaian dasariah itu pada suatu konteks faktual tertentu. Begitu tampaknya (kecuali dalam rangka suatu diskusi ilmiah teoretis) tidak pernah dipersoalkan apakah sikap baik hati, jujur, adil dan sebagainya merupakan sesuatu yang baik. Yang dipersoalkan ialah apakah orang selalu harus jujur, bahkan kalau jujur berarti kurang sopan; apakah ia harus adil apabila ia sendiri rugi karena itu, apa ia harus baik hati terhadap musuhnya sendiri? Andaikata terdapat orang yang secara prinsipiil menolak bahwa lebih baiklah orang bersikap jujur, adil dan baik hati daripada bersifat sebaliknya, dialog memang berakhir dan satu-satunya kemungkinan yang tinggal ialah memutuskan pembicaraan dan hubungan dengan dia (dan sangat mungkin bahwa orang itu akan dimasukkan ke dalam rumah sakit jiwa).

Dengan demikian etika dapat mempersoalkan norma-norma moral tertentu dengan cara menghadapkan pembela norma itu dengan kenyataan, bahwa normanya itu (misalnya) mengandaikan penyangkalan norma keadilan. Ia dapat ditanyai apakah ia bersedia menerima konsekuensi itu? Jadi etika menghadapkan si pembela norma konkret itu dengan keyakinan moral dasar dia sendiri.

7. Komunikasi terbuka

Tetapi bagaimana apabila orang itu tetap pada pendapatnya yang semula? Memasukkan dia ke rumah sakit jiwa tidak memecahkan

masalah itu secara teoretis. Dalam arti tertentu tak ada pemecahan teoretis: Antara dua penilaian dasar *per definitionem* tak ada penilaian lebih dasariah yang dapat menjadi wasit.

Pada titik ini kentaralah bahwa si ahli etika pun harus meninggalkan menara gading objektivitas ilmiah dan turun ke medan pertempuran: Kesadaran moral pribadi ahli etika tidak dapat disisihkan dari usaha ilmiahnya. Seorang ahli ilmu bumi dapat saja menyelidiki probabilitas untuk menemukan minyak tanah dalam formasi batu-batu tertentu, entah dia berkepentingan untuk menemukan minyak tanah atau tidak. Tetapi ahli etika tidak dapat menghadapi bidangnya secara netral. Dalam etikanya keyakinan moralnya pun menjadi nampak. Andaikata seorang ahli etika tidak melihat keadilan sebagai sesuatu norma mutlak, sebagai norma yang berlaku untuk dia sendiri (apakah ia hidup sesuai dengan norma ini atau tidak itu lain masalah), penelitian etisnya tidak bisa sampai kepada hasil yang sama dengan seorang ahli etika yang merasa terikat oleh norma keadilan.

Sudah Aristoteles sadar akan keterlibatan kepribadian si ahli etika dalam ilmunya. Menurut dia hanyalah orang yang sudah mengetahui tentang apa yang baik dapat belajar etika.[6] Dan memang, kalau seseorang tidak mengetahui apa itu "jujur", kalau baginya "jujur" hanya berarti "mengatakan apa yang sesuai dengan kenyataan", tetapi ia sama sekali tidak menyadari bahwa "jujur" itu sesuatu yang baik, indah, terpuji, lantas tidak ada kemungkinan untuk mengadakan dengan dia suatu diskusi moral tentangnya, misalnya apakah orang selalu harus jujur atau ada kekecualiannya; tidak akan ada dasar untuk membicarakannya bersama-sama.

Kelihatanlah bahwa setiap diskusi etis selalu sudah bergerak dalam suatu keseluruhan pengandaian-pengandaian moral bersama. Si ahli etika sendiri ditantang, ia tidak bisa menjauhkan keyakinan-keyakinan pribadinya dari diskusi ilmiahnya.

Tetapi dari mana ahli etika tahu bahwa pengandaian-pengandaian yang dibawanya itu bersifat murni, melulu memuat norma-norma moral? Ternyata tidak dapat dikecualikan kemungkinan bahkan probabilitas, bahwa di dalam pengandaian-pengandaiannya ada terselundup juga unsur-unsur yang mau menjamin kepentingan pribadi si ahli etika. Suatu teori yang tampaknya demi kepentingan umum tetapi sebenarnya melindungi kepentingan pribadi, disebut ideologi.

Bahwa pada zaman sekarang semakin disadari bahaya bahwa etika menjadi suatu ideologi, itulah pertama-tama berkat jasa Karl Marx dan Sigmund Freud. Bahaya penyelewengan ideologi baru akhir-akhir ini diperhatikan secara sistematis, yaitu oleh Jürgen Habermas dan apa yang disebut aliran Erlangen (sesudah dirintis oleh Teori Kritis Masyarakat ciptaan Horckheimer dan Adorno).[7] Jürgen Habermas berusaha untuk menentukan prasyarat-prasyarat untuk mengadakan suatu dialog tanpa represi antara pihak-pihak yang kompeten, sedangkan aliran Erlangen mengembangkan suatu "model konsultasi ilmiah", dengan rekonstruksi dialogis sistematik daripada suatu bahasa ilmiah atas dasar bahasa sehari-hari sebagai intinya. Untuk mendobrak bahaya ideologi, mereka (dengan cara-cara yang berlainan) menuntut agar sesuatu dianggap benar (dalam bidang fakta) atau betul (dalam bidang nilai) apabila disepakati dalam suatu diskusi yang terbuka bagi siapa saja yang kompeten dan bebas dari segala macam tekanan. Secara lebih sederhana: suatu pengandaian moral dianggap betul sejauh bertahan dalam suatu dialog yang bebas dari segala tekanan luar atau batiniah, yang diadakan oleh orang yang tidak mau mencari kepentingannya sendiri melainkan kebenaran, yang diadakan oleh orang yang mengerti bahasa dan permasalahannya.

Jadi cara untuk mencegah bahwa etika akhirnya jatuh kembali ke dalam dogmatisme ialah diadakannya komunikasi yang seluas mungkin agar semua pengandaian dapat dipersoalkan. Secara ideal jangkauan komunikasi ini merangkum seluruh umat manusia.[8] Dalam suatu masyarakat pluralis di mana tidak lagi terdapat sistem norma-norma moral yang diakui umum maka kemungkinan komunikasi tanpa represi menjadi prasyarat bahwa kesadaran moral dapat menjalankan fungsi kritisnya terhadap semua sistem normatif yang de facto menuntut ketaatan.

Rupa-rupanya, ilmu etika tidak dapat dijalankan tanpa melibatkan diri di bidang politik. Sebagai ilmu yang kritis, yang tidak membiarkan pemasangan pembatasan-pembatasan normatif pada kebebasan orang, etika mestinya termasuk unsur-unsur emansipatoris dalam masyarakat. Sekaligus tampak juga, bahwa pendobrakan segala pengekangan ideologis terhadap kebebasan menuntut diciptakannya kemungkinan yang seluas-luasnya untuk berkomunikasi tanpa tekanan antara sebanyak mungkin orang. Demi terbentuknya masyarakat

yang manusiawi kemungkinan untuk bertukar pikiran secara bebas, untuk mengritik segala pembatasan terhadap individu serta terhadap ideologi-ideologi resmi perlu dijamin secara institusional. Menjamin keterbukaan maksimal untuk berkomunikasi kelihatan menjadi kewajiban moral utama agar diperjuangkan di bidang politik.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini adalah cetak ulangan karangan yang pernah dimuat dalam **Dari Sudut-sudut Filsafat. Sebuah Bunga Rampai**, dihimpun oleh Majalah Mahasiswa *Driyarkara*, Yogyakarta: Kanisius 1977, hlm. 68-78; saya menganggap karangan ini tetap dapat berguna sebagai pengantar ke dalam problematika etika filosofis.

2 Konrad Lorenz, **Das sogenannte Böse**, Wien 1972, hlm. 179-188.

3 *Ibid.*, hlm. 355.

4 Bdk. Karl R. Popper, **The Open Society and its Enemies**, London 1972.

5 Inilah inti ajaran Kant tentang otonomi kesadaran moral, *lih.* Immanuel Kant, **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten** (1785), dalam **Kant's Werke**, Jld. IV, Berlin: Reimer 1903, hlm. 385-463; Hegel merumuskan suara hati sbb.: "Suara hati mengungkapkan wewenang mutlak kesadaran diri subjektif untuk dalam dirinya dan dari dirinya sendiri mengetahui apa yang benar dan wajib, dan untuk tidak mengakui sesuatu kecuali apa yang dengan cara demikian diketahuinya sebagai yang baik, sekaligus dalam pernyataan bahwa apa yang diketahui dan dikehendaki demikian sebenar-benarnya merupakan yang benar dan wajib", G.W.F. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts** (1821), Frankfurt: Suhrkamp 1970, pasal 137.

6 Aristoteles, **Ethica Nikomacheia**, I. 2.

7 Lihat misalnya Jürgen Habermas, **Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'**, Frankfurt: Suhrkamp 1968; salah satu buku kunci aliran Erlangen adalah Paul Lorenzen/Oswald Schwemmer, **Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie**, Mannheim 1975.

8 Uraian paling sistematis tentang masalah ini terdapat dalam Otfried Höffe, **Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse**, Freiburg-München: Karl Alber 1975; *lih.* juga H. Peukert, **Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung**, Düsseldorf: Patmos 1976.

3

Pendasaran Keabsahan Norma-norma Moral

Kita sering mendengar bahwa manusia yang berbudi luhur harus berbuat begini atau begitu. Akan tetapi dari mana kita tahu bahwa orang yang berbudi luhur memang harus bersikap sebagaimana dikatakan itu? Apakah norma-norma moral tradisional masih berlaku? Kita hidup dalam zaman di mana orang bukan hanya sering tidak taat pada norma-norma moral – itu terjadi di segala zaman – melainkan di mana norma-norma moral sendiri semakin diragukan keberlakuannya. Maka kita dihadapkan dengan salah satu tantangan utama etika dewasa ini: Bagaimana keabsahan norma-norma moral dapat dipertanggungjawabkan? Atas dasar apa sesuatu dapat dianggap sebagai kewajiban moral? Karangan ini[1] tidak lebih dari sekadar pengantar ke dalam permasalahan ini. Sesudah membicarakan pandangan-pandangan utama dalam metaetika, saya membahas sebuah usul baru yang nampaknya orisinil: Masalah pendasaran

norma-norma moral didekati dari filsafat komunikasi Jürgen Habermas dan dari kerangka acuan etika Afrika tradisional.

Pengantar permasalahan

Etika adalah ilmu yang kritis. Ia tidak boleh dicampurkan dengan sebuah sistem moralitas. Etika adalah filsafat yang mempertanyakan dasar rasional sistem-sistem moralitas yang ada.

Etika sebagai refleksi kritis terhadap masalah moralitas muncul pertama kali di Yunani. Pada saat itu masyarakat Yunani sedang mengalami semacam masa pancaroba sosial budaya. Norma-norma dan nilai-nilai tradisional mulai dipertanyakan. Dalam situasi seperti itu kebutuhan akan etika akan timbul. Etika membantu dalam mencari orientatasi terhadap norma-norma dan nilai-nilai yang ada, baik yang tradisional, maupun yang baru yang menawarkan diri sebagai alternatif atau saingan.

Etika menyediakan sarana rasional untuk mempertanyakan keabsahan norma-norma moral dan merumuskan syarat-syarat keabsahannya.

Dengan demikian pertanyaan kunci adalah apa yang dimaksud dengan rasional. Dalam arti tertentu karangan ini hanyalah mengenai pertanyaan itu. Akan tetapi untuk memasukinya, kita harus menyepakati sebuah faham pendahuluan tentang arti rasional. Kalau filsafat dirumuskan sebagai ilmu yang menangani pertanyaan-pertanyaan fundamental manusia secara rasional, maka etika melakukan hal itu dalam hubungan dengan pertanyaan-pertanyaan yang bersifat praktis: Apa yang wajib atau sebaiknya saya lakukan?

Sebagai semacam prapengertian tentang arti kata rasional saya mengusulkan definisi begini: Sebuah argumentasi boleh disebut rasional apabila hanya mempergunakan argumen-argumen [”argumen”: pertimbangan yang mendasari keberlakuan sebuah pernyataan] yang dapat dimengerti oleh para peserta pembicaraan tanpa mengandaikan kepercayaan atau pra-anggapan yang tidak boleh dipertanyaan keabsahannya.

Pokok bahasan tulisan saya ini adalah pendasaran rasional norma-norma moral. Tugas ini akan saya lakukan melalui langkah-langkah berikut: [1] Saya menentukan apa yang saya maksud dengan pen-

dasaran [rasional] norma-norma moral. [2] Saya memberikan tinjauan ringkas tentang posisi-posisi utama menurut pembagian yang lazim dipergunakan dalam etika, tepatnya dalam metaetika dewasa ini. [3] Saya memasuki tiga cara pendasaran yang kelihatan paling berhak untuk mendapat perhatian.[2] Saya mengakhiri karangan dengan beberapa kesimpulan.

1. Mencari dasar keberlakukan norma-norma moral

Pertama mau saya katakan apa yang bukan maksud karangan ini. Saya tidak berusaha untuk mencari pendasaran norma-norma moral tertentu, entah norma-norma konkret [jangan membunuh, jangan bohong], entah prinsip-prinsip moral dasar [seperti prinsip keadilan]. Jadi saya tidak berusaha untuk merumuskan semacam etika substansial secara deduktif.

Melainkan saya bertanya bagaimana norma-norma moral – baik prinsip-prinsip dasar, maupun norma-norma tingkat 2 sampai yang paling konkret – dapat dibenarkan. Yang dipertanyakan adalah prinsip legitimasi segala macam norma moral. Dengan norma moral saya maksud tolok-ukur-tolok-ukur untuk menentukan betul-salahnya tindakan manusia dilihat dari segi baik-buruknya sebagai manusia. Maka yang dipertanyakan adalah berdasarkan apa sebuah norma dianggap tepat untuk mengukur kesesuaian tindakan seseorang dengan kebaikannya sebagai manusia. Jadi yang mau saya pertanyakan adalah atas dasar apa sesuatu bisa dianggap menjadi norma untuk menentukan baik-buruknya seseorang sebagai manusia.

Bahwa pertanyaan ini sangat mendesak, kiranya sulit untuk disangkal. Kita hidup dalam dunia yang ditentukan oleh tuntutan moral yang saling bertentangan atau sekurang-kurangnya alternatif. Moralitas tradisional terasa sering tidak cocok dengan apa yang secara intuitif kita rasakan sebagai sikap moral tepat dewasa ini. Pluralisme keagamaan dan pandangan dunia, ditambah dengan efek globalisasi, membuat semakin sulit orang yang berpikir begitu saja mengidentifikasikan diri dengan sistem normatif tertentu, termasuk dengan norma-norma tradisional agamanya sendiri. Dalam agamanya sendiri ia barangkali sudah menjadi sadar, bahwa apa yang dulu dianggapnya barang tentu dan jelas, sekarang malahan dipersoalkan atas dasar

agamanya sendiri.[3] Kecuali itu pelbagai ideologi bersaing menawarkan pandangan-pandangan baru tentang bagaimana manusia sebaiknya hidup. Pandangan itu dapat hedonistik dan mengenakkan, dapat juga keras, sempit atau fanatik.

Dalam situasi itu berdebat tentang norma-norma moral tertentu sering tidak berbeda dari debat kusir. Masing-masing hanya meng*claim* bahwa "akulah yang paling benar". Tetapi apa kriteria kebenarannya itu? Pertanyaan inilah yang menjadi pokok bahasan.

2. Posisi-posisi utama dalam Metaetika

Pertanyaan tentang pendasaran norma-norma moral menjadi pertanyaan pokok etika selama 60 tahun pertama abad ke-20 ini, terutama di daerah berbahasa Inggris. Karena yang dipertanyakan adalah dasar atau pengandaian seluruh etika normatif, yaitu hal keberlakuan norma-norma moral pada umumnya, cabang etika ini sering disebut **meta-etika**, maksudnya ilmu yang mempertanyakan kemungkinan etika sendiri sebagai ilmu.

a. *Teori-teori definis*

Di sini saya menyebutkan saja tiga kemungkinan dasar untuk pembenaran norma-norma moral yang lazim dikemukakan oleh metaetika.[4] Yang pertama adalah **teori-teori definis** [dari *to define*, memberikan definisi]. Teori-teori itu berkembang dari **naturalisme etis** lama yang mengidentifikasikan "baik" atau "betul" dalam arti moral dengan salah satu ciri empiris. Naturalisme itu sudah dikritik 90 tahun lalu oleh G.E. Moore dalam bukunya "Principia ethica" sebagai *"the naturalistic fallacy*".

Ciri khas teori-teori definis adalah bahwa mereka mendefinisikan predikat moral utama ["baik", "betul"] sebagai salah satu sifat. Teori-teori definis dibagi dalam dua kelompok yang sangat berlainan. Yang pertama tetap disebut **naturalisme etis**. Menurut mereka apa yang kita maksud dengan kata seperti "baik" dan "betul" dapat didefinisikan sebagai fakta-fakta empiris, misalnya sebagai "dituntut oleh masyarakat", "dipuji orang", "sesuai dengan superego", "sesuai dengan keuntungan orang banyak". Teori ini umumnya dikritik tajam dengan apa yang oleh Frankena[5] disebut sebagai *the open question*

argument: Apabila sebuah tindakan sesuai dengan kualitas empiris itu [misalnya "dituntut oleh masyarakat" atau "menguntungkan orang kebanyakan"], tetap masih dapat ditanyakan: Dan apakah itu [yang dituntut oleh masyarakat, yang menguntungkan orang banyak] memang baik/benar/dapat dibenarkan?

Kelompok kedua juga disebut **etika metafisik**, karena mengembalikan kebaikan dan keharusan moral pada realitas metafisik, misalnya pada kehendak Allah atau pada struktur realitas sebagai keseluruhan [seperti "*omne ens bonum*", "apa yang ada, sejauh ada, baik adanya"]. Anggapan itu pun umumnya tidak diterima. Mengapa pengembalian pada kehendak Allah tidak memecahkan masalah pendasaran norma-norma moral telah saya jelaskan di lain tempat.[6] Sedangkan pengembalian pada struktur realitas pada umumnya ditolak juga entah karena metafisika yang mendasarinya ditolak, entah dengan argumen yang dipakai melawan naturalisme. Saya pribadi berpendapat bahwa penolakan itu tidak kuat, tetapi bahwa di lain fihak kaum metafisik belum berhasil merumuskan kembali keyakinan metaetis mereka dalam bentuk yang memadai terhadap kritik metaetika modern. Tidak jelas juga sejauh mana pendasaran metafisik dapat membantu memecahkan sebuah kontroversi moral hal mana akan berarti bahwa pendasaran metafisik kurang relevant bagi masalah yang kita hadapi.

b. *Intuisionisme*

Menurut intuisionisme prinsip-prinsip moral dan penilaian-penilaian dasar diketahui secara intuitif, jadi mereka jelas dengan sendirinya dan tidak perlu [serta tidak dapat] dibenarkan lagi. Intuisionisme berada dalam situasi yang sulit. Di satu pihak, intuisionisme tidak memungkinkan argumentasi: Orang mempunyai intuisi itu atau tidak, habis. Di lain pihak pandangan pandangan moral tampaknya tidak lepas dari faktor-faktor psikologis, antropologis dan sosiologis.

c. *Non-kognitivisme*

Di bawah *label* nonkognitivisme dikelompokkan sejumlah teori yang cukup berbeda satu sama lain. Mereka sefakat bahwa "baik" dan "betul" [dua-duanya dalam arti moral] tidak merupakan sekadar sifat [seperti misalnya "disetujui orang" atau "kuning"] yang melekat pada

tindakan, orang atau benda. Tetapi selain itu ada perbedaan besar sekali. Ada yang menganggap seluruh bidang moralitas tidak mempunyai sangkut pautnya sama sekali dengan hal benar-salah; inilah nonkognitivisme yang ekstrem. Ada juga yang justru mengakui unsur kognitif dalam penilaian moral [seperti misalnya Kohlberg, Habermas dan Frankena] sehingga menjadi pertanyaan apakah mereka sebetulnya boleh dikelompokkan di sini [tetapi mereka juga bukan intuisionis, naturalis atau metafisisis].

Nonkognitivisme memuat aliran dari emotivisme ekstrem Ayer, melalui emotivisme moderat Stevenson dan preskriptivisme Hare [yang mengembalikan kedudukan kunci pada prinsip penguniversalisasian Kant] sampai pada etika-etika normatif analitik Frankena dan etika diskurs Apel dan Habermas. Nonkognitivisme ekstrem telah saya bahas di lain tempat.[7]

Dapat dikatakan bahwa terdapat semacam kesepakatan cukup luas di antara para ahli etika sekarang, bahwa penilaian moral secara hakiki memuat unsur kognitif, jadi bisa benar dan bisa salah, bahwa dia harus dapat diuniversalisasikan [pengakuannya mengimplikasikan kesediaan untuk memberlakukannya bagi siapa saja], tetapi bahwa naturalisme dan intuisionisme tidak memadai sebagai penjelasan.

Dalam bagian berikut saya sampai pada pokok bahasan, yaitu tiga pendekatan yang lebih terinci [meskipun hanya dapat saya sajikan secara singkat saja].

3. Etika hukum kodrat Thomas Aquinas

Bénézet Bujo[8] memperlihatkan sesuatu yang hampir saja dilupakan dalam kesadaran umum tentang etika hukum kodrat, tetapi sebenarnya jelas kalau kita membaca uraian Thomas Aquinas sendiri[9]: Bahwa etika hukum kodrat dapat mengizinkan sebuah pluralisme moralitas. Yang mutlak tak terubah hanyalah prinsip dasar: "*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*": Yang baik harus dilakukan dan diusahakan, dan yang buruk dihindari. "Yang baik" adalah "apa yang ditujui oleh semua."[10] Maka yang baik adalah apa yang mengarahkan mahluk apa pun pada tujuannya.

Tujuan itu ditentukan oleh kodrat, terutama kodrat manusia. Tetapi kodrat itu bukan sesuatu yang kaku. Maka kebanyakan hukum

moral berlaku "*ut in pluribus*"[11], hanya "dalam kebanyakan kasus", jadi bukan selalu dan di mana-mana. Kodrat itu dimodifikasi oleh kekhasan situasi dan kondisi. Lebih penting lagi, kodrat tidak boleh disamakan dengan yang alamiah. Apa yang "sesuai dengan kodrat" atau "sesuai dengan tujuan terakhir" tidak ditentukan oleh kodrat buta, melainkan harus dicari melalui akal budi. Dalam hubungan ini dapat dimengerti pernyataan Thomas Aquinas (yang sebenarnya dahsyat bagi seorang agamawan yang oleh Gereja Katolik dianggap sebagai *princeps philosophorum* [raja para filsuf] dan *magister Ecclesiae* [pujangga Gereja]): "Allah memang hanya dihina apabila kita bertindak melawan keselamatan [*bonum*] kita sendiri."[12]

Jadi untuk menetapkan manakah norma-norma moral konkret, atau apa arti prinsip-prinsip moral dasar berhadapan sebuah masalah konkret, penilaian kita sendiri dituntut.

Meskipun etika hukum kodrat Thomas Aquinas ini jauh sekali dari etika hukum kodrat sebagaimana berkembang dalam abad ke-17 dsl., namun ia mempunyai beberapa masalah prinsipiil. Pertama, paham "tujuan terakhir" tidak memadai karena tidak jelas apakah dimaksud secara deskriptif [lalu darimana keharusan moral untuk mengusahakannya?] atau secara normatif [lalu terdapat *petitio principii* karena lalu pertanyaan belum dijawab apa yang menjadi tujuan itu]. Ketidakjelasan itu berkaitan dengan keterikatan etika Thomas pada etika Aristoteles yang mengetengahkan paham *euzen*, hidup yang baik, yang sendiri dihubungkannya dengan paham-pahamnya tentang tujuan manusia [*theoria* dan *praxis*[13], jadi dengan sebuah metafisika tertentu]. Dengan demikian etika hukum kodrat terlau erat berkaitan dengan pandangan-pandangan metafisik [dan empiris] tertentu sehingga apabila pandangan-pandangan itu tidak diterima lagi, etika hukum kodrat kehilangan legitimasinya. Atau dengan kata lain: Acuan pada penilaian oleh akal budi perlu diradikalkan dan dioperasionalisasikan. Itulah yang dilakukan dalam etika diskurs.

4. Etika Diskurs Jürgen Habermas

Etika Diskurs adalah istilah yang dirumuskan oleh Karl-Otto Apel dan Jürgen Habermas.[14] Tepat sekali kalau Bujo[15] bicara tentang perubahan paradigma. Seluruh pendekatan dan arah pandangan

antara dua macam etika itu berbeda. Perbedaan hakiki antara Habermas dan Thomas Aquinas adalah bahwa etika yang dikembangkan pendasarannya oleh Habermas, dalam tradisi Kant, bersifat sama sekali formal, sedangkan Thomas, dalam tradisi Yunani, bertolak dari paham-paham material tentang realitas. Atau bisa juga dirumuskan begini: Etika tradisional tentang "hidup baik" berdasarkan pandangan yang tidak dipersoalkan tentang manusia, dunia dan Allah, sedangkan etika diskurs berdasarkan proses pencapaian kesepakatan tentang norma-norma moral [jadi dapat dibicarakan tanpa memasuki satu norma moral kongkret pun].

Habermas sendiri merumuskan etika diskursnya dalam prinsip berikut ini: "Bahwa yang boleh meng*claim* keabsahan hanyalah norma-norma yang disepakati [atau dapat disepakati] oleh semua yang bersangkutan sebagai partisipan sebuah diskurs praktis."[16] "Prinsip moral dirumuskan sedemikian rupa hingga mengeluarkan sebagai tidak sah norma-norma yang tidak mungkin memperoleh persetujuan terarah semua pihak yang mungkin terkena olehnya."[17]

Jadi dalam etika diskurs sebuah norma moral adalah sah apabila [dapat] disepakati. Agar kesepakatan itu absah, diandaikan dua syarat. Syarat pertama berupa prinsip penguniversalisasian yang harus diakui dulu. Syarat kedua adalah bahwa diskurs itu bebas dari tekanan; jadi bahwa kesepakatan itu kesepakatan sungguh-sungguh, bukan sekadar persetujuan di bawah tekanan.

Prinsip penguniversalisasian itu dibicarakan Habermas secara khusus dalam karangan ketiga bukunya itu.[18] Saya tidak bermaksud untuk mengutarakannya di sini. Cukuplah satu catatan ini. Berbeda dengan John Rawls [yang, sama dengan Habermas, memberikan kedudukan kunci pada prinsip penguniversalisasian itu[19]] Habermas tidak mengembangkannya atas dasar pertimbangan individual yang berdasarkan perhatian terhadap kepentingan dirinya sendiri yang wajar, melainkan sebagai unsur yang dengan sendirinya sudah terimplikasi apabila orang mau berargumentasi: Prinsip penguniversalisasian sebagai prasyarat transendental tindakan komunikatif. Orang tidak dapat mencari kesepakatan tentang suatu pengertian atau tindakan tanpa pengakuan prinsip penguniversalisasian.

Mari kita renungkan kembali arti etika diskurs Habermas itu. Habermas bertolak dari beberapa pengandaian yang diterima hampir

secara umum dalam filsafat modern. Pertama bahwa pernyataan-pernyataan normatif tidak dapat disimpulkan dari pernyataan-pernyataan deskriptif, baik empiris maupun metafisik. Itu berarti bahwa dalam pendasaran keabsahan norma-norma moral segi keharusan atau wajib yang melekat pada mereka perlu dilegitimasikan secara khusus. Habermas mencoba melakukannya dengan berdasarkan prinsip penguniversalisasian.

Kedua, tidak ada metafisika atau pandangan tentang realitas sebagai keseluruhan yang dapat begitu saja diandaikan. Pandangan metafisik dalam setiap argumentasi perlu dilegitimasikan tersendiri. Itu berarti bahwa tidak mungkin membangun sebuah etika atas dasar pandangan tertentu tentang tujuan manusia. Apalagi, etika tujuan manusia [yang dalam filsafat juga disebut "*Güterethik*"] tidak dapat mendasari paham kewajiban mutlak yang, sebagaimana telah ditemukan oleh Kant, merupakan ciri khas kewajiban moral.

Yang dipersoalkan Habermas bukan cita-cita atau keyakinan seseorang secara pribadi, melainkan norma-norma moral yang dapat dipertahankan sebagai berlaku umum. Keabsahan norma-norma yang mau dianggap berlaku umum [pikirkan misalnya dalam hal *abortus provocatus*] hanya dapat dipastikan dalam sebuah pembahasan bersama yang terbuka bagi siapa saja yang mengerti permasalahannya [partisipan yang "kompetent"] dan sama kedudukannya.

Secara sederhana: Karena norma-norma moral tidak dapat dikembalikan pada penetapan oleh penguasa [dalam bahasa Habermas: Norma-norma moral itu tidak dapat lahir dari "tindakan strategis", melainkan hanya dari "tindakan komunikatif"], dan dengan keambrukan pandangan dunia metafisik yang tidak dipersoalkan lagi, norma-norma moral hanya dapat memperoleh status keabsahan kalau sanggup disefakati dalam diskurs semua pihak yang bersangukan yang terbuka dan bebas tekanan.

5. *Phronesis* dan *Lebenswelt*

Bujo menunjuk pada kritik Charles Taylor terhadap etika diskurs.[20] Tidak semua unsur kritik itu perlu dilaporkan di sini. Tailor menyatakan bahwa etika diskurs pun tidak dapat bekerja tanpa suatu paham tentang yang baik. Penilaian tentang yang baik berdasar "*phronesis*",

kebijaksanaan praktis. *Phronesis* itu hanya dapat bekerja dalam konteks sebuah komunitas konkret. Paham manusia tentang apa itu baik, terbentuk dalam keseluruhan pengalaman interaksi konteks sosialnya itu. Jadi menurut Tailor tak ada diskurs yang bebas konteks.

Habermas sebenarnya membicarakan masalah konteks itu di bawah judul *Sittlichkeit*, istilah yang dipinjamnya dari Hegel dan yang memaksudkan tradisi kultural, integrasi sosial dan sosialisasi.[21] Orang dapat menolak mengambil sikap moral [”*the moral point of view*”, Baier], tetapi ia tidak dapat lari dari dunia kehidupan moral itu.[22] Habermas mengakui bahwa ”penerapan aturan-aturan [misalnya aturan sebuah diskurs, FMS] menuntut kebijaksanaan praktis yang mendahului akal budi praktis yang terurai dalam etika diskurs.”[23] Ia tidak menyangkal bahwa ”dunia kehidupan” [*Lebenswelt*, yaitu konteks kehidupan nyata yang selalu sudah menjadi tempat segala macam penilaian kita berkembang] itu masuk ke dalam cara kita menilai.[24] Akan tetapi ia menegaskan bahwa kalau hanya kebijaksanaan praktis yang terbentuk dalam lingkungan *Lebenswelt* itulah yang kita pergunakan, kita hanya mereproduksikan norma-norma lingkungan sosial kita dan dengan demikian tidak mencapai norma yang universal.

Itu bukan masalah teoretis dan abstrak. *Lebenswelt* yang menstrukturkan kebijaksanaan moral praktis kita [dengan meminjam faham Jawa, kita dapat menerjemahkan *phronesis* dengan ”*rasa* moral”] selalu ditentukan juga oleh struktur-struktur kekuasaan yang biasanya untuk sebagian berdasarkan paksaan, jadi tidak bersifat bebas dan adil. Sebagai itu, kepentingan struktur-struktur kekuasaan itu masuk, secara ideologis, ke dalam ”*rasa* moral” spontan kita. Dengan lain kata, moralitas yang semata-mata kontekstual tidak mempunyai daya terjang melawan distorsi-distorsi ideologis yang melekat padanya.

Oleh karena itu Habermas menegaskan bahwa usaha pembenaran norma-norma moral harus mengambil jarak terhadap *Lebenswelt* itu. Bahwa tuntutan keberlakuan sebuah *claim* moral melawan kebiasaan serta moralitas ideologis kontekstual tertentu juga mempunyai kekuatan empiris, menurut Habermas kelihatan misalnya dari sejarah paham hak-hak dasar manusia. Faham itu menyerang struktur-struktur sosial yang beraneka warna secara langsung dan dalam proses itu justru tidak menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi tertentu itu, melainkan mengubahnya. Habermas menegaskan bahwa penerapan

norma-norma pada situasi tertentu dapat memalsukan norma-norma itu [misalnya pengertian hak asasi manusia sedemikian disesuaikan dengan pola struktur sebuah kebudayaan sehingga akhirnya dikebiri].[25]

Kesimpulan mana yang dapat kita tarik dari situasi permasalahan kita ini? Mengikuti Bujo[26] barangkali dapat dikatakan bahwa etika diskurs Habermas tidak terlalu mempan dalam bidang **etika mikro.** Artinya dalam situasi konkret seharian di mana kita, di bawah tekanan waktu, harus membentuk penilaian moral tentang sikap mana atau keputusan mana yang seharusnya kita ambil. Sebaliknya "*rasa* moral" tidak akan membantu kita di tingkat **etika makro.** Semua masalah moral yang struktural – struktur-struktur ketidakadilan, bentuk tatanan ekonomi internasional yang adil, sikap terhadap kehidupan manusia dalam rahim ibu atau terhadap penelitian genetis, serta segala macam masalah prinsipiil lain – tidak dapat ditangani dengan *phronesis* belaka. Di situ diperlukan prinsip-prinsip moral dan prinsip-prinsip itu hanya dapat dikembangkan dalam diskurs sebagaimana dimaksud oleh Habermas.

6. Sumbangan etika Afrika

Dalam hubungan ini Bujo menunjuk pada **etika Afrika** [sub-Sahara].[27] Dalam komunitas-komunitas Afrika sub-Sahara masalah-masalah moral yang perlu diputuskan, apabila memang menjadi masalah [misalnya karena norma tradisional diragukan kecocokannya untuk memecahkannya] dipecahkan dalam *palaver*, musyawarah gaya Afrika. Berbeda dengan etika diskurs, *palaver* itu mendasarkan diri pada solidaritas dengan anggota suku/komunitas yang telah meninggal. Kecuali itu anggota komunitas yang sudah tua mendapat kedudukan yang khusus. Solidaritas dengan orang-orang yang telah mati terungkap dalam kesetiaan terhadap norma-norma tradisional. Jadi norma-norma itu dengan sendirinya akan menjadi acuan pemecahan masalah moral baru.

Tetapi yang menarik adalah bahwa atas dasar itu tadi lalu norma-norma tradisional terus menerus diberi interpretasi aktual melalui *palaver* itu. Jadi norma-norma itu bukan dunia tertutup. Norma-norma tradisional itu memang acuan, tetapi tidak secara mutlak menentukan

bagaimana masalah yang dihadapi harus dipecahkan. Jadi etika Afrika itu etika terbuka yang juga mampu untuk menangani masalah-masalah baru. Di dalamnya "*rasa* moral" yang terbentuk dalam *Lebenswelt* ditantang dan dibaharui terus melalui diskurs berbentuk *palaver*. Ia mengkombinasikan perhatian terhadap *phronesis* yang terbentuk dalam *Lebenswelt* dengan keperluan adanya kesefakatan yang diperoleh dalam diskurs yang bebas.

7. Kesimpulan dan penutup

Dalam dunia etika mikro *rasa* moral yang berkembang dari latar belakang sosial dan budaya individu-individu yang bersangkutan mempertahankan haknya. Tetapi tidak secara mutlak. Etika diskurs dan contoh etika Afrika menuntut keterbukaan "kebijaksanaan moral praktis" itu. "Setiap kebijaksanaan harus bersedia dipertanyakan dan dikritik oleh 'kebijaksanaan-kebijaksanaan' lain."[28] Sesuatu yang dianggap tepat secara moral dalam sebuah lingkungan sosial tertutup harus mau ditantang oleh keyakinan-keyakinan moral dari lingkungan-lingkungan sosial lain. Keyakinan-keyakinan moral salah satu lingkungan sosial-budaya tidak boleh mau memaksakan diri pada lingkungan sosial-budaya lain hanya karena meyakini diri sebagai moralitas universal, melainkan hanya boleh mau memperluas daerah keberlakuannya dalam dialog dengan konteks-konteks dan kebudayaan-kebudayaan lain. "Keberlakuan universal harus dapat membuktikan diri dalam konfrontasi dengan mereka yang berpikir lain."[29] Hanya dengan syarat itu berlaku bahwa "konteks adalah tempat di mana apa yang universal hadir secara potensial."[30]

Kalau dalam lingkungan mikro saja kepercayaan pada sebuah kebijaksanaan moral praktis hanya dapat diterima sejauh membuka diri terhadap tantangan dialogis, maka semua masalah moral fundamental dan struktural, jadi etika makro, hanya dapat dipecahkan secara wajar atas dasar prinsip-prinsip moral yang dihasilkan dalam diskurs terbuka. Dogmatisme moral tidak dapat dipertahankan. Hal itu tidak berarti bahwa orang, atau kelompok orang, misalnya warga sebuah agama, tidak boleh memiliki keyakinan-keyakinan moral spesifik. Apalagi tidak berarti bahwa mereka selalu harus menggantungkan bendera keyakinan mereka mengikuti bertiupnya angin.

Akan tetapi itu berarti bahwa keyakinan-keyakinan itu hanya mempertahankan harkat etisnya apabila membiarkan diri ditantang secara diskursif. Menolak untuk menanggapi pandangan-pandangan etis alternatif secara otomatis berarti melepaskan *claim* atas universalitas keyakinan-keyakinan moralnya dan itu sebenarnya sama dengan melepaskan *claim* bahwa keyakinan-keyakinan itu berstatus moral.

Maka kemampuan yang kiranya perlu kita kembangkan adalah kemampuan untuk mengadakan diskurs terbuka. Kemampuan untuk di satu pihak berpegang teguh pada apa yang diyakini, di lain pihak tetap terbuka pada pandangan alternatif, itu pun dalam diskurs terbuka. Berani ditantang. Berani mempertanggungjawabkan pandangan moralnya. Berani untuk bersikap terbuka.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini adalah teks ceramah yang saya berikan pada Pertemuan Perdana Himpunan Dosen Etika Seluruh Indonesia [HIDESI] tanggal 7 Januari 1991 di Jakarta.

2 Dalam bagian pokok karangan ini saya mendasarkan diri atas sebuah karangan yang sangat menarik, antara lain karena karangan itu juga memberikan perhatian sistematik terhadap **etika Afrika**: Bénézet Bujo: "Autorität und Normsetzung. Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt", dalam **Stimmen der Zeit** 208-115 (1990), hlm. 703-714.

3 Artinya: Dalam masing-masing agama sendiri ada pandangan yang kontroversial tentang apa tuntutan agama itu dalam hubungan dengan masalah tertentu; jadi tentang apa yang sebenarnya dikehendaki Allah, apa yang sebenarnya diwahyukan kepada manusia.

4 Uraian sangat jelas terdapat dalam bab 6 buku W.K. Frankena, **Ethics**, Englewood Cliffs, N.J.: Prencice-Hall 1963; juga dapat dilihat Robert C. Solomon, **Etika, suatu Pengantar**, Jakarta: Erlangga 1987 dan H. de Vos, **Pengantar Etika**, Yogyakarta: Tiara Wacana 1987.

5 Frankena, hlm. 82.

6 **Etika Dasar**, Yogyakarta: Kanisius[2] 1989, hlm. 98-101.

7 **Etika Dasar**, hlm. 63 s.

8 Saya mendasarkan diri pada karangan Bujo, *cf.* cat. nr. 1.

9 **Summa Theologiae** [STh] I-II, q. 90-96.

10 STh I-II q.94, a. 2c.

11 STh I-II Q.94 a.4c; q.96 a.6c.

12 **Summa Contra Gentiles** III c. 122.

13 Pasal pertama Etika Nikomacheia.

14 K.-O. Apel, **Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral**, Frankfurt: Suhrkamp 1988; J. Habermas, **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt: Suhrkamp 1983; dua-duanya sudah lama bekerja sama erat, tetapi tidak seluruhnya sama posisi mereka. Berikut ini saya membatasi diri pada Habermas karena buku Apel tidak tersedia.

15 *Op.cit.* hlm. 706.

16 *Op.cit.* hlm. 103.

17 Hlm. 73.

18 "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm" dalam Habermas 1983, hlm. 153-126.

19 John Rawls, **A Theory of Justice**, London/Oxford Oxford University Press, 1972.

20 Hlm. 708; yang dimaksud adalah karangan Charles Taylor, "Die Motive einer Verfahrensethik" dalam W. Kuhlmann (peny.), **Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik**, Frankfurt 1986, hlm. 101-135.

21 Habermas 1983, hlm. 108-119.

22 *ib*, hlm. 112

23 *ib,* hlm. 114

24 "Tindakan komunikatif dapat dimengerti sebagai proses berlingkar di mana si pelaku adalah dua-duanya: ia adalah **inisiator** yang melalui tindakan-tindakan yang harus dipertanggungjawabkannya menanggulangi situasi-situasi; sekaligus ia juga **produk** tradisi-tradisi di dalamnya ia berada, dari kelompok-kelompok solider di mana ia menjadi anggota, dan dari proses-proses sosialisasi di dalamnya ia tumbuh. Kalau kepada si pelaku, seakan-akan dari depan, segmen *Lebenswelt* yang relevan terhadap situasi itu memaksakan diri sebagai masalah yang harus dipecahkannya sendiri, ia dari belakang didukung oleh *Lebenswelt* yang bukan hanya menyediakan **konteks** proses-proses komunikasi, melainkan juga **sumber dayanya.** *Lebenswelt* yang masing-masing dimiliki bersama menyediakan simpanan unsur-unsur kultural yang dianggap barang tentu, daripadanya para peserta komunikasi dalam usaha interpretasi mereka mengambil pola-pola pengartian yang disefakati. Anggapan-anggapan latar belakang kultural itu hanyalah salah satu komponen *Lebenswelt*; juga solidaritas-solidaritas kelompok-kelompok yang terintegrasi melalui nilai-nilai, dan kompetensi-kompetensi individu-individu sosial merupakan, dengan cara lain daripada tradisi-tradisi kultural, sumber daya tindakan yang berorientasi pada saling pengertian", Habermas 1983, hlm. 146.

25 *Bdk.* Habermas 1983, hlm. 115.

26 Bujo, hlm. 710.

27 Bujo, hlm. 711-714.

28 Bujo, hlm. 709.

29 Bujo, hlm. 710.

30 *ib.*

4

Menyingsingnya Kebudayaan Modern dan Filsafat Pasca-Renaissance

Munculnya masyarakat modern sekitar 200 tahun yang lalu di Eropa Barat selalu merangsang pertanyaan orang. Apa yang menjadi sebabnya? Mengapa kebudayaan modern muncul pada abad ke-18 dan mengapa di Eropa Barat? Mengapa misalnya tidak di Cina di mana pengetahuan teknologis lebih maju daripada di Eropa? Pertanyaan itu tidak dapat dijawab dalam karangan ini. Karangan ini[1] *hanya menyoroti salah satu hubungan: Hubungan antara filsafat pada akhir zaman* Renaissance *dan permulaan perkembangan zaman modern.*

Pengantar

Revolusi kebudayaan paling dahsyat yang dialami umat manusia sesudah belajar bercocok-tanam, membangun rumah, dan mengembangkan kebudayaan kota sekitar 12 ribu tahun yang lalu adalah perkembangan masyarakat modern. Modernisasi merupakan suatu proses raksasa menyeluruh dan global. Tak ada bangsa atau masyarakat yang dapat mengelak daripadanya. Modernisasi adalah sebuah proses yang amat ambivalen, yang akan berjalan terus entah kita menyetujuinya atau tidak.

Akan tetapi, apakah proses modernisasi harus kita terima bagaikan air bah yang tak dapat kita kendalikan sama sekali. Ataukah kita dapat mengarahkannya? Apakah kita sekedar objek pasif saja, atau kita dapat menjadi partisipan dalam proses itu?

Kalau kita mau menjadi partisipan aktif, kita harus memahami bagaimana proses modernisasi itu sampai mulai dan menjadi. Mempertanyakan peranan filsafat dalam proses perkembangan masyarakat modern berarti mengandaikan bahwa proses itu tidak lepas dari cara manusia berpikir. Antara cara manusia berpikir dan cara ia mewujudkan kehidupannya terdapat hubungan timbal balik.

Filsafat pasca Renaissance adalah filsafat dalam abad ke-17 dan ke-18. Dalam dua abad itu diletakkan dasar-dasar spiritual gerakan modernisasi. Saya akan membagi karangan ini dalam tiga bagian. Dalam bagian pertama saya menunjuk pada beberapa ciri yang khas bagi masyarakat modern. Jadi saya mau menjawab pertanyaan "masyarakat yang mana yang kita sebut modern"? Dalam bagian kedua saya mau membahas tiga perkembangan yang saya anggap merupakan sumber-sumber perkembangan masyarakat modern. Dalam bagian ketiga saya akan membicarakan lima filsuf pasca Renaissance yang mencolok peranannya.

A. MASYARAKAT MODERN

Masyarakat yang mana yang disebut modern? Berikut ini saya tidak mau memberikan penilaian, melainkan hanya mengetengahkan beberapa ciri yang saya anggap khas.

1. Masyarakat modern pertama-tama adalah masyarakat yang berdasarkan industrialisasi. Industrialisasi menjadi darah daging ma-

syarakat modern. Industrialisasi menentukan bukan hanya bidang ekonomi, melainkan seluruh kehidupan masyarakat, penghayatannya, *way of life*nya dan sebagainya.

Akibat utama industrialisasi ialah bahwa tenaga kerja manusia dilipat-gandakan. Melalui industrialisasi manusia berhasil untuk mengabdikan enersi-enersi alam bagi kepentingannya yang jauh melampaui segala apa yang dulu mungkin. Sekian banyak pekerjaan tangan manusia sudah dapat diserahkan pada mesin, robot, otomat dan lain sebagainya.

2. Industrialisasi dengan demikian menghasilkan suatu perubahan total dan amat mendalam dalam gaya hidup manusia. Manusia menjadi manusia modern. Perubahan itu menyangkut semua bidang kehidupan. Yang paling mencolok ialah: penciptaan **jalur-jalur komunikasi** lokal, regional dan global yang amat padat dan cepat. **Sarana lalulintas** mengalami perkembangan yang revolusioner. Dulu kecepatan terbesar yang dapat tercapai manusia adalah kecepatan binatang. Sekarang manusia dapat bergerak di darat, laut dan udara, bahkan di angkasa luar, dengan kecepatan yang tinggi dan dengan cara yang enak. Orang dapat mengelilingi bumi dalam waktu tidak jauh melebihi satu hari. Listrik mengubah cara kerja dan penerangan kita. Kita dikelilingi oleh **mesin-mesin** yang mempermudah pekerjaan rumah tangga. Industri modern menciptakan segala macam barang **konsumsi**. Perkembangan-perkembangan dalam bidang **kedokteran** dan **pertanian** amat sangat menakjubkan.

3. Industrialisasi tingkat pertama sudah dilalui oleh negara-negara industri. Teknologi merupakan ilmu baru, yaitu ilmu yang secara khusus meneliti kekuatan-kekuatan alam dengan maksud untuk memanfaatkannya bagi produksi industrial. Gelombang pasca industri kiranya akan menciptakan masyarakat informasi.

4. Masyarakat modern adalah masyarakat yang – kecuali dalam keadaan darurat dan luar biasa – tidak mengalami lagi ketergantungan dari alam. Hal itu merupakan perubahan sangat besar dari semua bentuk kebudayaan dulu. Terjadi kesan bahwa apa saja dapat diciptakan manusia, bahwa semua masalah dapat dipecahkan. Kesadaran akan batas eksistensi manusia seakan-akan hilang. Bahwa cara berpikir ini sebenarnya malah membahayakan masa depan umat manusia, baru mulai disadari sejak 20 tahun terakhir. Baru akhir-akhir ini kita

memperhatikan tetapan fundamental bahwa manusia termasuk bio-sistem bumi yang oleh industrialisasi semakin dibahayakan.

5. Masyarakat modern menghasilkan perubahan mendalam dalam cara manusia berpikir. Perubahan itu dicirikan oleh diferensiasi. Masyarakat, alam dan realitas transenden dihayati oleh manusia sebagai tiga bidang yang tidak ada sangkut-pautnya satu sama yang lain. Masing-masing didekati dengan metode-metode dan ilmu-ilmu sendiri. Begitu pula terjadi pergeseran dalam perhatian. Manusia modern lebih terarah pada yang inderawi, langsung, duniawi daripada yang rohani, tak langsung, adiduniawi. Bidang yang didekati menurut kriteria moral terdesak oleh bidang yang dilihat menurut kriteria manfaat. Keyakinan pribadi menyatakan diri terhadap adat-istiadat dan norma-norma sosial. Pola kehidupan sosial, kesadaran moral dan penghayatan keagamaan sangat berubah.

Inilah beberapa ciri khas masyarakat modern. Proses perubahan-perubahan masyarakat tradisional ke arah pola masyarakat modern itu kelihatan dalam semua kota di seluruh dunia dan sering sudah menjalar sampai ke desa-desa. Saya berpendapat bahwa yang penting ialah agar kita ikut dalam proses ini dengan suatu cara yang memberikan kemungkinan kepada kita untuk ikut mengarahkannya.

B. SUMBER-SUMBER MASYARAKAT MODERN

Modernisasi adalah proses yang sangat kompleks. Banyak sekali pertanyaan barangkali tidak pernah akan dijawab. Misalnya, mengapa proses itu mulai di Inggris dan kemudian di Perancis dalam abad ke-17? Mengapa tidak di Jerman? Atau di Spanyol? Mengapa tidak di Cina di mana banyak dari kondisi-kondisi yang di Eropa memungkinkan modernisasi, terutama yang bersifat teknis, sudah tersedia. Mengapa tidak di daerah Islam yang selama 7 abad pertama sesudah Hijrah, selama abad ke-7 sampai ke-13 Masehi, mengembangkan suatu keberadaban internasional yang dari segi budaya, perkembangan ekonomi dan ilmu-ilmu pengetahuan termasuk yang paling puncak di dunia? Dan mengapa di Inggris dalam abad ke-17 dan tidak sebelumnya, atau sesudahnya? Mengapa Jerman, Jepang dan Rusia yang semula jauh ketinggalan, berhasil untuk ikut sepenuhnya dalam proses modernisasi itu, tetapi Turki dan Spanyol tidak?

Menurut hemat saya percuma kita mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu. Kita dapat mengidentifikasi beberapa faktor yang dapat menunjang perkembangan proses modernisasi. Tetapi mengapa faktor-faktor itu di Inggris, dan kemudian di negara-negara Eropa lain menginisiasikan modernisasi, sedangkan di Cina tidak, tidak akan dapat kita jawab.[2]

Ada **tiga penemuan** di Eropa abad ke-15 yang boleh dikatakan merupakan prasyarat bagi perkembangan masyarakat modern (walaupun tidak menjelaskannya), yaitu **pemakaian mesiu**, **seni cetak** dan **kompas**. "Penemuan mesiu berarti titik akhir kekuasaan feodal yang dipusatkan dalam benteng-benteng feodalisme, yang mulai sekarang tidak aman lagi. Penemuan seni cetak berarti bahwa pengetahuan tidak lagi merupakan milik eksklusif suatu elite intelektual kecil, melainkan sekarang terbuka untuk banyak orang. Penemuan kompas berarti bahwa navigasi mulai aman, sehingga dimungkinkan perjalanan-perjalanan jauh, yang membuka suatu dunia baru. Tiba-tiba horison manusia Barat jauh lebih luas."[3]

Tiga penemuan itu memungkinkan suatu perkembangan dinamis. Bahwa perkembangan itu menjadi kenyataan, menurut hemat saya ada hubungannya dengan tiga gerakan, satu dalam bidang ekonomi dan sosial dan dua dalam cara manusia berpikir: (1) kapitalisme dengan teknik modern yang memungkinkan industrialisasi. (2) Penemuan subjektivitas manusia modern. (3) Rasionalisme.

1. Kapitalisme dan revolusi industri

Perlu kita perhatikan bahwa pelbagai bentuk ekonomi kapitalis sudah dikenal jauh sebelum abad ke-17 dan juga di luar Eropa. Kota-kota pelabuhan di laut tengah dan kota-kota besar lainnya di Asia dan Eropa mengenal bentuk-bentuk perdagangan yang mirip kapitalisme.

Tetapi kapitalisme dalam arti khas, sebagai suatu sistem ekonomi yang merevolusikan perekonomian dunia, memang lahir di Eropa Barat dan Utara (Inggris, Belanda, Belgia, Perancis) dalam abad ke-17. Hakikat kapitalisme ialah bahwa tujuan produksi bukanlah konsumsi pihak yang berproduksi, melainkan penambahan modal. Selama produksi ekonomis pada hakikatnya dijalankan untuk memenuhi ke-

butuhan sendiri, entah secara langsung, entah melalui perdagangan, kuantitas dan kualitas produksi masih mengenal batas alamiah: tidak masuk akal untuk berproduksi melebihi kebutuhan maksimal. Batas alamiah bagi rasionalitas produksi itu hilang dalam kapitalisme baru karena tujuannya adalah modal, sedangkan modal dapat diakumulasikan tanpa batas, dan makin kuat landasan modal sebuah perusahaan, makin kuat kedudukannya dalam proses ekonomis. Maka, berbeda dengan sistem produksi prakapitalis, kapitalisme secara hakiki bersifat dinamis, berusaha untuk memperluas produksi, untuk semakin menguasai pasaran.

Penemuan-penemuan teknik modern, mulai dengan penemuan mesin uap oleh James Watt, menyediakan sarana-sarana teknis untuk memperluas jangkauan produksi secara dramatis karena tidak lagi terbatas oleh kekuatan fisik manusia, kuda, sapi, gajah dan anjing. Teknik sendiri tidak lepas dari kemajuan ilmu-ilmu alam, terutama ilmu kimia, fisika dan kemudian ilmu hayat. Dalam abad ini dinamika produksi kapitalis menciptakan suatu ilmu baru, yaitu teknologi yang tidak lagi meneliti alam demi pengetahuan yang diperoleh, melainkan demi penerapan pengetahuan itu bagi produksi industrial. Oleh karena itu perusahaan-perusahaan besar zaman sekarang semua melibatkan diri dalam penelitian menurut ilmu-ilmu alam.

2. Penemuan subjektivitas modern

Dengan subjektivitas modern dimaksud bahwa manusia, dalam memandang alam, sesama dan Tuhan, mengacu pada dirinya sendiri. Manusia dalam subjektivitasnya, dengan kesadarannya, dalam keunikannya menjadi titik acuan pengertian realitas. Jadi subjektif di sini bukan sesuatu yang negatif, melainkan keunggulan. Dalam arti ini Hegel dan Sartre mempergunakan kata subjek. Menurut Hegel (1770-1832) manusia itu bukan substansi, melainkan subjek. Substansi di sini dimaksud sebagai kepadatan kebendaan, sebagai sesuatu yang berada di dunia bagaikan sebongkah batu di tengah-tengah sawah. Sedangkan subjek adalah pusat kesadaran, kesadaran akan kesadaran, pusat yang secara kritis melawankan diri terhadap realitas, terhadap dunia. Manusia adalah makhluk yang sadar bahwa ia sadar, dan segala apa yang ada, termasuk dirinya sendiri, menjadi

objeknya, menjadi dunianya, sesuatu di luar dan berhadapan dengannya, yang lain daripadanya, terhadapnya ia harus mengambil sikap. Bahwa manusia adalah subjek mau mengatakan bahwa manusia tidak sekedar hadir dalam dunia, melainkan hadir dengan sadar, dengan berpikir, dengan berefleksi, dengan mengambil jarak, secara kritis, dengan bebas.

Subjektivitas modern itu mempunyai beberapa segi.

a. Subjektivitas modern bertolak dari suatu perubahan perspektif manusia yang fundamental. Cara memandang para filsuf Yunani bersifat **kosmosentris**. Artinya mereka mencari dasar realitas dalam unsur-unsur kosmos atau alam raya. Begitu misalnya ada yang berpendapat bahwa dasar realitas terdiri dari empat unsur: tanah, air, udara, dan api (pandangan mana masih dapat kita temukan dalam **Wirid Hidayat Jati**). Ada yang memahami realitas sebagai ungkapan angka-angka (Pytagoras). Dalam Abad Pertengahan pandangan kosmosentris disingkirkan oleh pandangan **theosentris**: semuanya dilihat dari segi Allah. Manusia memahami diri sebagai salah satu unsur, meskipun yang tertinggi, dalam *ordo* atau tatanan hierarkis alam semesta yang diciptakan Allah.

Pandangan theosentris itu mulai didesak ke samping oleh pandangan antroposentris dalam masa Renaissance yang lahir di Italia dalam abad ke-14. Renaissance merupakan bantingan terhadap perspektif kebudayaan di Barat yang sama kerasnya dengan bantingan gambaran sistem planet tradisional oleh Copernicus. Renaissance menemukan serta menghargai kembali kebudayaan pra-kristiani Yunani dan Romawi, tetapi tidak dengan masuk kembali ke alam kosmosentris mereka. Bagi Renaissance alam Yunani dan Romawi membuka pandangan mereka tentang manusia. Manusia ditempatkan ke dalam pusat dunia. Lahirlah humanisme dengan *uomo universale*, manusia universal, sebagai cita-citanya. Statika faham realitas sebagai tatanan semesta theosentris yang selaras diganti dengan dinamika perkembangan di mana manusia sebagai subjek mengangkat kepalanya berhadapan dengan ciptaan lain. Manusia telah kehilangan kepolosannya sebagai salah satu warga alam raya. Ia tidak lagi memahami diri sebagai musafir yang untuk beberapa saat menjelajahi dunia, sampai ia dipanggil kembali oleh Yang Menempatkannya di situ, melainkan sebagai *homo faber*, manusia yang melanjutkan dan me-

neruskan penciptaan dunia, yang melihat dunia sebagai tantangan dan tugasnya, yang semakin yakin bahwa ia harus memberikan bentuk dan capnya kepada dunia. Manusia bukan lagi sebagai salah satu substansi dalam dunia, melainkan sebagai subjek berhadapan dengan dunia.

b. Langkah berikut dalam drama perkembangan manusia modern dapat difahami sebagai jawaban dialektis terhadap humanisme Renaissance. Yaitu **subjektivisme religius** yang mendapat ungkapannya dalam reformasi Kristen Protestan, terutama aliran Martin Luther.

Renaissance bersifat ekstrovert, terbuka bagi yang duniawi, memang sangat duniawi, bahkan bagi orang-orang introvert di Eropa Utara humanisme di Italia itu bersifat kekafir-kafiran. Lebih mengherankan lagi bahwa dukungan kuat bagi humanisme itu datang bukan hanya dari pangeran duniawi di kota-kota kaya seperti Firense, Genova dan Venesia, melainkan juga dari para pemimpin rohani Gereja Katolik, para uskup dan terutama para Paus di Roma. Selama abad ke-15 sampai ke-17 para Paus menjadi pendukung kebudayaan, seni dan ilmu pengetahuan yang kuat sebagaimana dengan mudah dapat dilihat kalau kita berjalan-jalan di kota Roma.

Melawan keduniawian dan kekafiran itu (dan, tentu saja, karena alasan-alasan yang lebih mendalam yang tak perlu saya masuki di sini) Martin Luther bangkit. Luther adalah seorang bekas biarawan dan teolog dari Jerman tengah. Melawan pimpinan Gereja dan para Penguasa dunia Luther mempermaklumkan "kebebasan orang kristen", artinya hak untuk tidak mempercayai sesuatu yang bertentangan dengan suara hatinya. Waktu ia pada tahun 1521 di hadapan Kaisar dan para pangeran Jerman disuruh untuk menarik kembali ajarannya, ia menjawab dengan kata-kata termasyur: "Di sinilah aku berdiri dan tidak dapat lain!"

Kata "aku" dalam ucapan ini adalah kunci bagi pengertian subjektivitas manusia modern. Walaupun Luther tampaknya menentang keduniawian dan antroposentrisme Renaissance yang bersifat Eropa Selatan dan Katolik, namun sebenarnya ia justru memantapkan antroposentrisme itu: kesadaran hati religius menjadi ukuran dan dasar kepercayaan seseorang. Manusia tidak dapat dipaksa untuk mempercayai sesuatu. Pada Luther keyakinan itu terungkap dalam

tuntutan bahwa setiap orang kristiani berhak untuk membaca Kitab Suci serta untuk memahaminya sendiri. Tafsiran arti Kitab Suci bukan lagi hak para pimpinan Gereja, melainkan setiap orang kristiani berhak untuk membaca, merenungkan dan mengartikan Kitab Suci sendiri.

Apa yang dicetuskan oleh Martin Luther masih membutuhkan duaratus tahun sampai betul-betul menjadi milik "manusia Barat". Akibat langsung Reformasi adalah lebih dari seratus tahun perang agama, antara kristen Katolik dengan Protestan, dengan sering lebih didorong oleh kepentingan politik para penguasa yang terlibat daripada oleh keprihatinan religius yang sungguh-sungguh. Karena perang itu diadakan atas nama agama, keganasannya justru luar biasa. Baru sesudah enersi Eropa seakan-akan habis, pada akhir perang 30 tahun yang menghancurkan sebagian besar Eropa Tengah (1648), implikasi prinsip subjektivitas religius Luther mulai disadari. Yaitu bahwa apa yang menjadi kepercayaan dan agama seseorang bukan urusan penguasa politiknya. Politik dilihat sebagai urusan duniawi dan suatu urusan duniawi jangan dimutlakkan oleh orang yang percaya bahwa keselamatannya terletak dalam tangan Tuhan. Keyakinan itu mendapat segala macam ungkapan, misalnya dalam ajaran toleransi John Locke, dalam Pietisme Protestan dan dalam perpisahan antara Gereja dan Negara di Amerika Serikat yang justru berdasarkan keyakinan religius (dan bukan sekularistik). Sebagai salah satu contoh saya mau mengutip apa yang dipermaklumkan oleh raja Friedrich II (Friedrich Agung) (1740-1786) sesudah ia menjadi raja di Prusia: "Semua agama adalah sama dan baik asal saja mereka yang mengakui agama-agama itu adalah orang-orang jujur. Dan andaikata ada orang Turki atau orang kafir datang dan ingin menetap di negara kami, kami akan membangun mesjid-mesjid dan gereja-gereja bagi mereka. Pada saya setiap orang dapat mempercayai apa yang dikehendakinya asal saja ia jujur."

c. Keyakinan akan hak manusia untuk mengikuti kepercayaan yang diyakininya, ditampung dan diuniversalisasikan secara etis oleh Immanuel Kant (1724-1804). Kant membedakan antara moralitas dan legalitas. Sikap moral yang sebenarnya tidak lagi dapat diukur dari apakah seseorang melakukan tindakan yang menurut norma-norma moral harus dilakukannya, melainkan tergantung dari motiva-

sinya. Seseorang dapat bertindak sesuai dengan kewajibannya semata-mata karena hal ini menguntungkan, misalnya karena ia akan dipuji dan dipercayai dan dianggap orang baik. Sikap itu tidak lebih dari legalitas semata-mata, suatu kesesuaian lahiriah antara tindakan dan hukum. Moralitas, atau sikap moral terpuji, mesti terletak dalam hati. Orang hanya bersikap baik dalam arti moral apabila ia bertindak sesuai dengan kewajibannya karena ia mau menghormati kewajibannya, jadi lepas dari segala pertimbangan untung-rugi.

Dengan demikian Kant menempatkan moralitas ke dalam hati manusia. Tidak mungkin lagi untuk melihat dari luar apakah seseorang baik atau buruk. Yang melihat hanyalah Allah yang dapat melihat ke dalam lubuk hati. Kalau ajaran Martin Luther membawa konsekuensi (yang belum ditariknya sendiri) bahwa keagamaan seseorang bukan urusan negara dan masyarakat, maka dari Kant ditarik kesimpulan yang tidak kalah pentingnya bahwa moralitas seseorang bukan urusan negara dan masyarakat. Perpisahan yang semakin tajam antara hukum sebagai aturan masyarakat yang akan dipaksakan kepada semua anggota, dan sikap-sikap moral yang menentukan nilai seseorang sebagai manusia merupakan ciri yang khas bagi kesadaran manusia modern.

d. Dalam bidang filsafat politik perhatian pada subjektivitas manusia menghasilkan individualisme dan penghargaan tinggi terhadap kebebasan individu. Paham hak-hak asasi manusia, terutama yang bersifat kebebasan-kebebasan liberal dan hak-hak demokratis, mengungkapkan kesadaran itu. Dalam filsafat politik kesadaran itu terwujud dalam teori tentang perjanjian negara. Itulah anggapan bahwa negara berasal dari suatu perjanjian antara individu-individu yang sebelumnya belum bernegara. Mereka bersama-sama menciptakan negara agar dapat memecahkan masalah-masalah di antara mereka dengan lebih baik. Kiranya jelas bahwa ajaran perjanjian negara melawan semua paham yang mau menempatkan nilai manusia konkret di bawah kepentingan negara. Negara adalah demi manusia dan bukan manusia demi negara.[4]

e. Dalam filsafat pada umumnya subjektivitas modern menempatkan AKU manusia pada pusat perhatiannya.[5]

3. Rasionalisme

Unsur ketiga dalam ramuan masyarakat modern adalah rasionalisme. Dengan rasionalisme dimaksud tuntutan agar semua *claim* dan wewenang dipertanggungjawabkan secara argumentatif, dengan argumen-argumen yang tidak mengandaikan kepercayaan dan prapengandaian tertentu, jadi yang dapat diuniversalisasikan. Mari kita melihat beberapa segi rasionalisme dengan lebih terinci.

a. Ciri pertama rasionalisme adalah **kepercayaan pada kekuatan akal budi manusia**. Segala apa dapat dan harus dimengerti secara rasional. Suatu pernyataan hanya boleh diterima sebagai benar, dan sebuah *claim* hanya dapat dianggap sah, apabila dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. "Rasional" itu mempunyai komponen negatif dalam arti: berdasarkan tuntutan rasionalitas itu ditolak pendasaran-pendasaran pernyataan-pernyataan dan *claim-claim* yang dianggap tidak dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Apa yang dimaksud dengan dasar-dasar tidak rasional itu?

Yang dimaksud adalah tradisi, wewenang tradisional otoritas dan dogma. Jadi rasionalisme merupakan semacam pemberontakan terhadap otoritas-otoritas tradisional. Tidak cukup untuk mendasarkan sebuah tuntutan atas wewenang pihak yang menuntut, melainkan isi tuntutan itu sendiri harus dapat dipertanggungjawabkan, diperlihatkan sebagai masuk akal. Rasionalisme secara hakiki bersifat anti tradisional.

Maka abad ke-17 dan ke-18 diberi nama *Aufklärung* (Jerman) atau *Enlightenment* (Inggris) yang dalam bahasa Indonesia biasanya diterjemahkan dengan "pencerahan" atau "fajar budi". Istilah Aufklärung itu dengan tepat mencerminkan kesadaran zaman itu akan dirinya sendiri, meskipun pada masa kita sekarang kesadaran mereka itu kelihatan sangat naif. Mereka berpendapat bahwa mereka telah mengatasi masa-masa di mana umat manusia diliputi kegelapan tradisi dan dogma, kegelapan karena tunduk dan percaya tanpa mengerti. Zaman-zaman sebelumnya, misalnya abad pertengahan di Eropa yang sekarang (sebagai akibat gerakan romantik dalam abad ke-19) sudah kita hargai tinggi lagi, dianggap zaman-zaman kegelapan, zaman obskurantisme, zaman tanpa budaya dan tanpa rasionalitas. Paham Aufklärung itu mencerminkan kepercayaan akan kema-

juan dan optimisme polos bahwa umat manusia semakin maju ke arah rasionalitas dan kesempurnaan moral, dan bahwa kedua-duanya itu, rasionalitas dan kesempurnaan moral, berhubungan erat satu sama lain. Baru filsuf terakhir Aufklärung, Rousseau (1712-1778), dalam suatu gerak membalik 180 derajat menyangkal dengan tegas bahwa kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan seni betul-betul memajukan manusia, dengan semboyannya (yang tidak berasal daripadanya sendiri) *"retour a la nature"*, kembali ke alam.

b. Penolakan terhadap tradisi, dogma dan otoritas mempunyai dampak pada segala bidang pengetahuan, dan kemudian juga pada kehidupan masyarakat. Dalam **bidang sosial politik** rasionalisme menuntut kepemimpinan rasional. Dalam rangka itu dipergunakan teori perjanjian negara tadi yang mengatakan bahwa negara berasal dari suatu perjanjian antara individu-individu bebas. Akibat dari faham itu ialah bahwa negara berada di bawah para warga negara dan tidak sebaliknya, bahwa kekuasaannya secara hakiki terbatas dan bahwa negara harus memenuhi fungsi-fungsi tertentu yaitu fungsi-fungsi yang mau dipenuhi waktu manusia menciptakan negara. Paham dasar itu terungkap dalam tuntutan bahwa negara harus diselenggarakan berdasarkan sebuah konstitusi, bahwa konstitusi itu harus menjamin hak-hak dasar manusia dan warga negara, dan bahwa hak untuk membuat undang-undang harus berada di bawah kontrol demokratis.

Dalam **bidang agama** dogma-dogma, yaitu ajaran agama tentang apa yang harus dipercayai supaya seseorang dapat dianggap orang kristiani, mau diperiksa kembali. Tidak diterima bahwa dogma dapat begitu saja ditetapkan oleh otoritas religius. Semula protestantisme mendasarkan dogma-dogma atas Kitab Suci, tetapi kemudian Kitab Suci sendiri dipertanyakan secara kritis dengan metode-metode kritik literer, sejarah dan kemudian hermeneutika. Yang khas bagi paham keagamaan zaman Aufklärung ialah bahwa agama mau direduksikan pada ajaran moral belaka (Yesus sebagai guru kehidupan yang baik dalam arti moral).

Pendekatan rasionalisme mempunyai pengaruh besar terhadap **ilmu-ilmu pengetahuan**. Dapat dikatakan bahwa abad ke-16 dan ke-17 menyaksikan kelahiran ilmu-ilmu alam modern. Sampai abad itu ilmu-ilmu alam dijalankan secara dogmatis, dalam arti bahwa dalil-

dalilnya didasarkan pada ahli Yunani kuno, terutama Aristoteles, tetapi juga Ptolemaeus dan lain-lain. Tentu saja ilmu pengetahuan semacam itu mandul. Rasionalisme menolak bahwa tradisi dapat merupakan dasar bagi ilmu-ilmu pengetahuan.

c. Rasionalisme mengembangkan metode baru bagi ilmu pengetahuan yang jelas menunjukkan ciri-ciri kemodernan. Metode untuk mengacu pada otoritas-otoritas tradisional diganti dengan metode baru yang pada hakikatnya terdiri dari dua unsur: di satu pihak pengamatan dan eksperimen, di lain pihak deduksi menurut cara ilmu ukur (*more geometrico*). Jadi bagaimana gerak benda-benda alamiah, perubahan-perubahan kimia mana yang akan terjadi apabila dua zat dicampur dan dipanasi dan sebagainya ingin diketahui melalui pengamatan dan eksperimen dan dari hasil-hasilnya ditarik kesimpulan menurut metode induksi (bahwa teori ilmu pengetahuan abad ini agak memporakporandakan anggapan sederhana tentang metode ilmu-ilmu alam itu tidak perlu kita bahas di sini[6]).

Pendekatan ini sudah tentu berdasarkan suatu pengandaian yang jarang diucapkan, tetapi yang amat penting – dan yang akan menjadi unsur ketiga dalam rasionalisme modern di bawah – ialah bahwa gerakan-gerakan yang kita amati di alam tidak disebabkan oleh kekuatan-kekuatan rohani atau gaib yang ada di belakang, juga tidak langsung oleh Allah (walaupun anggapan itu justru dikemukakan oleh seorang rasionalis, yaitu Nicolas Malebranche [1638-1715]; Malebranche adalah seorang "okasionalis", ia berpendapat bahwa gerakan-gerakan fisik di alam langsung disebabkan oleh Allah, pada saat yang sama kita mempunyai kesan batiniah tentang kejadian itu yang juga disebabkan oleh Allah). Melainkan segala gerakan inderawi, jadi alamiah, berdasarkan kekuatan-kekuatan objektif alam itu sendiri yang bekerja tanpa kesadaran, secara pasti, berdasarkan apa yang disebut hukum alam. Jadi alam dikuasai oleh hukum yang bersifat objektif dan pasti, tidak berubah dan sama di mana-mana. Tujuan ilmu alam adalah mengetahui hukum alam itu dengan semakin tepat.

d. Unsur terakhir dalam rasionalisme yang mau saya sebutkan di sini adalah **sekularisasi**. Sekularisasi adalah suatu pandangan dasar dan sikap hidup yang dengan tajam membedakan antara Tuhan dan dunia dan menganggap dunia sebagai sesuatu yang duniawi saja.

Sekularisasi menghilangkan unsur-unsur keramat dan gaib dari dunia. Karena paham sekularisasi sering dipertanyakan, ada baiknya kalau kita melihatnya dengan lebih jelas.

Semula istilah sekularisasi mempunyai arti yang jelas: yaitu penyitaan tanah dan gedung-gedung milik Gereja oleh negara. Dalam arti asli ini sekularisasi adalah proses penyitaan kekayaan duniawi Gereja di beberapa negara di Eropa, di daerah kekaisaran Jerman misalnya pada tahun 1803.

Tetapi pada zaman sekarang sekularisasi sering dipahami sebagai proses mundurnya dimensi adiduniawi dari semua lingkungan kehidupan duniawi. Sebenarnya "sekularisasi" harus dibedakan dengan tegas dari "sekularisme". Sekularisme adalah sikap yang menentang pengaruh agama atas kehidupan masyarakat. Sekularisme mau menjadikan agama sama dengan pelbagai persatuan sosial dan kultural masyarakat, tanpa pengaruh sama sekali atas kehidupan bangsa dan negara. Sekularisme itu merupakan sikap antiagama.

Śedangkan sekularisasi dapat disebut sebagai penduniawian dunia, sebagai pendewasaan dan kemandirian bidang-bidang duniawi terhadap pencampuran alam adiduniawi. Sebagai itu sekularisasi tidak bertentangan dengan agama monotheis, malahan dapat dikatakan merupakan implikasi kesadaran akan transendensi Allah. Allah sebagai Pencipta tidak tercampur dengan dunia dan alam raya sebagai ciptaan. Allah adalah Allah, maka dunia adalah dunia belaka. Sekularisasi memang bertentangan dengan paham tradisional, bahwa masyarakat, alam dan alam gaib merupakan kesatuan yang sangat erat hubungannya satu sama lain. Bagi manusia modern tiga bidang itu tidak mempunyai hubungan langsung lagi.

Baik dalam ilmu-ilmu pengetahuan mulai dari abad ke-17, maupun dalam penghayatan spontan manusia abad ini sekularisasi dapat diartikan sebagai hijrahnya bidang-bidang kehidupan manusia, satu demi satu, dari bidang relevansi agama. Semakin banyak ilmu dan bidang kehidupan manusia lainnya tidak lagi dihayati dalam hubungan dengan agama. Dalam bidang ekonomi, sosial, sastra dan ilmu pengetahuan keagamaan seseorang semakin tidak dipertanyakan lagi.

Sekularisasi terutama terasa dalam tiga bidang. Pertama sebagai **demitologisasi sejarah**. Sejarah dan mitos dipisahkan dengan tegas. Meskipun metodologi ilmu sejarah sekarang sudah jauh lebih canggih

(dan mitos pun dilihat lagi secara positif dari pelbagai segi), namun dalam arti tertentu cita-cita sejarawan besar abad yang lalu, Leopold von Ranke (1795-1886), tetap berlaku bahwa ilmu sejarah hendaknya menunjukkan "apa yang sebenarnya terjadi". Kedua, **alam** kehilangan segala sifat gaib. Tidak mungkin orang modern percaya bahwa suatu kejadian alamiah mempunyai alasan gaib dan makna yang misterius. Anggapan semacam itu disebut takhayul, dan walaupun banyak orang yang menganggap diri modern masih juga menganut beberapa anggapan yang bersifat takhayul itu, namun hal itu ditutup-tutup karena disadari sebagai bertentangan dengan norma-norma modernitas. Ketiga, sekularisasi mengakibatkan **perpisahan antara negara dan agama** sebagaimana khas bagi negara-negara demokrasi modern. Perpisahan itu tidak mesti berupa permusuhan. Kebanyakan demokrasi Barat memberikan tempat khusus kepada agama-agama dan mencari dialog dengan agama-agama dalam hal-hal yang penting Tetapi semua orang dengan sendirinya berpendapat bahwa negara tidak bertugas untuk secara khusus mengurus agama, memenangkan salah satu agama atau untuk tunduk terhadap pandangan salah satu agama.

Sebenarnya apa yang telah dibahas sampai sekarang sudah melibatkan filsafat pasca Renaissance secara tidak langsung. Tetapi dalam bagian ketiga uraian ini saya mau membicarakan beberapa filsuf pasca Renaissance yang saya anggap menarik, secara tersendiri.

C. BEBERAPA FILSUF PASCA RENAISSANCE

Dalam bagian ketiga ini saya ingin membahas beberapa gagasan khas dari lima orang filsuf, semuanya dari abad ke-17 dan ke-18, yang saya anggap relevan bagi perkembangan masyarakat modern. Filsuf-filsuf ini adalah Descartes, Hobbes, Locke, Hume dan Rousseau.

1. Rene Descartes (1596-1650)

Descartes adalah orang Perancis. Selama 20 tahun ia hidup di Belanda, kemudian di Swedia, karena suasana dalam negara-negara itu lebih bebas daripada di Perancis.

Gagasan Descartes yang ingin saya kemukakan di sini adalah **kesangsian metodis**. Descartes tidak puas dengan filsafat pada zamannya. Filsafat itu terlalu tergantung dari dalil-dalil filsuf-filsuf zaman dahulu, seperti Aristoteles. Dengan demikian filsafat tidak cukup radikal. Filsafat sebagai ilmu dasariah dan radikal tidak boleh bertolak dari pendandaian-pengandaian apa pun. Apa yang diajarkannya harus langkah demi langkah dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu hanya ada satu cara untuk menjamin keradikalan filsafat ini, ialah kesangsian. Filsafat harus mulai dengan menyangsikan segala-galanya. Tidak boleh ada sesuatu apa pun yang begitu saja diterima. Dalam kesangsian itu akan kelihatan apa yang dapat bertahan dan apa yang tidak. Dari unsur-unsur yang dapat mempertahankan diri terhadap kesangsian itu filsafat dapat bertolak, sebagai dalil-dalil pertama.

Kesangsian itu disebut metodis untuk membedakannya dari kesangsian yang nyata. Descartes tidak menuntut agar seorang filsuf betul-betul menyangsikan apa saja yang sampai saat itu dipercayai atau diterimanya. Jadi misalnya menyangsikan apakah Allah itu ada atau apakah ia sendiri, sang filosofis, sungguh-sungguh ada. Yang dimaksud dengan kesangsian metodis ialah bahwa filsafat sebagai teori tidak boleh bertolak dari pengandaian-pengandaian yang tidak diperiksa atau disangsikan dulu. Jadi Descartes sendiri boleh saja percaya bahwa Allah itu ada, tetapi ia tidak boleh membangun suatu sistem filsafat atas pengandaian bahwa Allah ada, kecuali ia dapat memperlihatkan bahwa eksistensi Allah tidak dapat diragukan.

Tetapi apabila segala-galanya disangsikan, di mana kita harus mulai? Descartes menjawab: pada fakta bahwa kita sedang menyangsikan segala-galanya. Fakta bahwa saya sedang dalam proses penyangsian sendiri tidak dapat disangkal. Jadi apabila saya meragukan segala sesuatu, tetap ada sesuatu yang tidak mungkin diragukan yaitu bahwa saya sedang meragukan segala sesuatu. Jadi bahwa saya sedang berpikir. Dan kalau pasti bahwa saya berpikir, maka ada lagi yang pasti dan tidak dapat diragukan, yaitu bahwa saya sendiri ada: *cogito ergo sum!* Saya berpikir, maka saya ada!

Kita tak perlu memasuki kritik terhadap jalan pikiran Descartes itu. Jelaslah bahwa Descartes di sini merumuskan dua unsur yang akan masuk ke dalam inti kalbu manusia modern: Bahwa ia harus

mempertanyakan segala-galanya, dan bahwa dalam itu ia harus bertolak dari dirinya sendiri. Manusia modern memang menuntut pertanggungjawaban rasional. Itu yang sering membingungkan kita orang beragama. Keberagamaan kita pun akan dipertanyakan. Dan jawaban harus meyakinkan dia itu sendiri. Kesadaran sendiri yang menjadi ukuran. Descartes saya anggap sebagai seorang "nabi" kebudayaan modern.

2. Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes adalah filsuf Inggris yang mengalami Inggris dalam keadaan kacau karena perang saudara, pertentangan agama dan pertentangan antara raja dan parlemen. Gagasan Hobbes yang ingin saya kemukakan adalah bahwa ia untuk pertama kalinya memahami manusia secara mekanistik semata-mata.

Hobbes bercita-cita untuk mengembangkan suatu filsafat atau teori negara yang dapat membantu untuk menyusun masyarakat dalam keadaan damai dan adil. Bahwa cita-cita sampai saatnya tidak pernah terlaksana oleh Hobbes dikembalikan pada suatu pendekatan yang dinilainya sebagai sumber segala kekacauan. Setiap filsuf menyusun pandangannya tentang negara sesuai dengan pandangan dan minat pribadinya. Padahal, itulah pengandaian Hobbes, pandangan dan minat manusia tidak mempunyai dasar rasional, melainkan akhirnya dikendalikan oleh nafsu-nafsunya. Maka kita tidak pernah akan berhasil untuk menciptakan tatanan masyarakat yang adil dan berdamai kalau kita mendasarkannya pada pandangan-pandangan para filsuf.

Hobbes sendiri mencari suatu metode yang tidak terpengaruh oleh nafsu-nafsu manusia. Metode itu ditemukan dalam ilmu ukur. Ilmu ukur bertolak dari beberapa dalil dasar secara matematis. Dengan demikian ilmu ukur mencapai kepastian yang mutlak dan kebal terhadap pengaruh nafsu manusia. Apabila kita mau membangun masyarakat yang aman, kita harus memakai metode itu.

Tetapi apakah dalil itu yang dapat dipakai oleh ilmu politik untuk daripadanya, secara geometris, mendeduksikan tatanan masyarakat? Untuk menemukan dalil dasar antropologis itu, Hobbes membuat suatu pengandaian yang berakibat jauh: yaitu bahwa manusia harus

dipandang sama seperti sebuah arloji. Menurut Hobbes kita jangan bertolak dari apa yang dipikirkan manusia tentang dirinya sendiri, melainkan dari kenyataan manusia. Akan tetapi, tuntutan Hobbes itu hanya masuk akal berdasarkan pengandaian bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan dan tidak bertindak menurut akal budi, melainkan ditentukan oleh mekanisme-mekanisme psikis yang ada di dalam dirinya. Hobbes merasa berhak untuk bertolak dari pengandaian itu karena dua alasan. Pertama, kalau Allah dianggap mahakuasa, maka menurut Hobbes manusia tidak mungkin bebas (salah paham banyak rasionalis). Kedua, karena manusia merupakan makhluk berbadan material dan benda material berada di bawah hukum alam, maka manusia pun bergerak menurut hukum alam. Jadi Hobbes seorang determinis.

Maka Hobbes bertanya: apa yang menggerakkan manusia? *What makes him tik?* Kalau kita ingin mengetahui mengapa petunjuk-petunjuk sebuah arloji selalu berjalan secara teratur, kita harus membukanya, menganalisisnya, dan akhirnya kita akan tahu bahwa ada pir atau bobot yang menyebabkan gerakan petunjuk-petunjuk itu. Maka Hobbes menganalisis manusia. Bukan secara fisik, melainkan secara psikis. Alhasil, menurut Hobbes nafsu yang paling kuat dalam manusia adalah kecondongan untuk mempertahankan diri. Atau dari segi negatif, ketakutan akan kematian dapat mengalahkan semua nafsu lain yang ada dalam manusia.

Atas dasar antropologis itu Hobbes kemudian membangun filsafatnya tentang negara sebagai Leviathan yang harus mutlak kekuasaannya dan menakutkan karena hanya dengan demikian ia dapat menertibkan manusia dan menjamin suatu kehidupan bersama yang aman dan dengan demikian bahagia.

Apa yang relevan untuk memahami masyarakat modern dalam filsafat Hobbes? Bahwa ia memandang manusia sebagai mesin, tanpa kebebasan dan akal budi, tanpa suara hati dan rasa tanggung jawab, dan bahwa dengan demikian ia membangun suatu tatanan sosial yang seakan-akan memandang semua warganegara hanya sebagai mekanisme-mekanisme yang perlu ditenteramkan.

3. John Locke (1632-1704)

Locke, seorang filsuf Inggris, sangat terkenal dalam filsafat politik sebagai filsuf negara liberal. Tetapi dalam uraian pendek ini saya ingin menarik perhatian pada bagian lain dalam filsafat Locke. Locke juga orang penting dalam filsafat pengetahuan.

Ada dua hal dalam filsafat pengetahuan John Locke yang saya anggap mempunyai implikasi bagi perkembangan kebudayaan modern. (1) Anggapan bahwa seluruh pengetahuan kita berasal dari pengalaman, dan (2) bahwa apa yang kita ketahui melalui pengalaman itu bukanlah objek atau benda yang mau kita ketahui itu sendiri, melainkan hanya kesan-kesannya pada pancaindera kita.

(1) Locke menolak bahwa manusia mempunyai pengetahuan apriori (itulah anggapan Descartes). Apa saja yang kita ketahui berasal dari pengalaman. Pengalaman itu memang dapat bersifat lahiriah dan dapat juga bersifat batiniah. Pokoknya segala apa berasal dari pengálaman. Gagasan-gagasan yang lebih ruwet, seperti misalnya paham "sebab", "syarat" dan "relasi" hanyalah paham-paham kompleks yang kalau dianalis terdiri dari rakitan beberapa faham pengalaman yang sederhana. Dalam filsafat John Locke kita melihat tekanan manusia modern pada pengalaman dan penolakannya terhadap apa yang tidak dapat dikembalikan pada pengalaman. Anggapan ini kemudian dipertajam oleh David Hume dan akhirnya mendapat rumusan yang paling tajam dalam filsafat Immanuel Kant (1724-1804) yang menolak segala kemungkinan metafisika, artinya, manusia tidak dapat mengetahui sesuatu apa pun yang tidak melalui pancaindera. Implikasi anggapan ini bagi pengetahuan tentang Allah dapat ditarik sendiri: pemikiran tentang Allah tidak mungkin lagi. Tentu saja, ini hanya sebuah kesimpulan seorang filsuf yang memang sangat berpengaruh. Kesimpulan ini sementara ini sudah banyak dikritik. Yang bagi kita menarik ialah kecondongan untuk semakin menghilangkan cakrawala metafisik dari lingkup rasionalitas manusia.

(2) Menurut Locke kita tidak melihat pohon atau orang atau mendengar bunyi sangkakala, melainkan kita melihat kesan inderawi pada retina yang disebabkan oleh apa yang kita lihat sebagai pohon. Dan kita mendengar reaksi selaput kuping terhadap getaran-getaran udara yang disebabkan oleh peniupan sangkakala. Apa implikasi

anggapan ini? Implikasinya suatu penciutan kemungkinan manusia untuk memahami realitas objektif pada dirinya sendiri. Manusia seakan-akan hanya sibuk dengan kesan-kesannya sendiri. Dengan demikian paham realitas objektif yang kita alami dan kita diami bersama, semakin menjadi tipis dan kurus. Pandangan ini condong ke arah subjektivisme dalam arti lain daripada yang saya utarakan di atas. Subjektivisme sebagai kesediaan untuk menerima bahwa setiap orang mempunyai kesan-kesan sendiri, bahwa tidak ada sesuatu yang objektif, yang mengikat kita, jadi suatu kecondongan ke arah relativisme umum.

4. David Hume (1711-1776)

Hume adalah filsuf Skotlandia yang menyempurnakan empirisme dan sampai sekarang masih sangat berpengaruh. Dengan bertolak dari Locke (dan Berkeley, 1685-1753) Hume mengatakan bahwa kita tidak dapat mengetahui sesuatu apa pun sebagai keseluruhan. Terutama kita tidak dapat mengetahui hakikat dari sesuatu apa pun. Kita juga tidak dapat mengetahui sesuatu tentang Allah. Bahkan tidak tentang hakikat orang lain. Mengapa? Karena seluruh pengetahuan kita adalah terbatas pada pengalaman-pengalaman inderawi, jadi pada kesan-kesan yang kita terima melalui pancaindera.

Hume mau membongkar beberapa paham yang sangat penting bagi kita. Misalnya paham "sebab". Menurut Hume tak ada sebab dan akibat, melainkan hanya sederetan peristiwa, yang satu sesudah yang satunya. Yang kita lihat selalu hanya urutan dalam waktu, tetapi tak pernah unsur penyebab. *Post hoc non propter hoc* (sesudahnya, bukan karenanya). Misalnya, saya melemparkan batu ke arah jendela, batu kena pada kaca dan kaca pecah. Menurut Hume yang dapat dipastikan hanyalah bahwa jendela pecah sesudah tersentuh batu, tetapi tidak bahwa batu (dan saya) menyebabkan pecahnya kaca jendela.

Atau paham AKU. Menurut Hume tidak ada AKU. Yang ada hanya sederetan kesan terpotong-potong. Tidak lebih.

Apa relevansi filsafat yang amat ekstrem dan memang sudah sering dikritik itu? Bahwa kita tidak dapat mempunyai pengetahuan yang pasti dan tidak dapat memahami apa-apa. Jadi sebaiknya kita hidup bagi sesaat saja. Paham seperti Allah, tanggung jawab dan nilai adalah tanpa arti. Empirisme mempersiapkan nihilisme.

5. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau lahir di Geneva, jadi dia orang Swis berbahasa Perancis. Kehidupannya tidak pernah tenang dan tidak dapat dikatakan berhasil. Filsafatnya ekstrem dan sekaligus luas dan walaupun dari banyak orang ia sudah dikritik, namun ia mempunyai pengaruh besar pada filsafat, bahkan pada penghayatan manusia kemudian hari.

Dari Rousseau pun saya hanya ingin mengemukakan satu faham saja. Yaitu faham yang sering dipersingkat sebagai *retour a la nature*, kembali ke alam.

Rousseau merupakan titik balik gerakan Aufklärung. Optimisme Aufklärung pada Rousseau menjadi pesimisme. Menurut Rousseau, kemajuan seni dan ilmu pengetahuan bagi manusia bukan kemajuan melainkan kemerosotan dan keterasingan. Manusia menjadi buruk dan busuk karena kebudayaan. Waktu manusia masih dalam keadaan alamiah, sendirian, tanpa struktur-struktur kehidupan sosial, ia hidup secara otonom dan bahagia, cinta pada dirinya sendiri dan baik pada orang lain. Manusia yang terkena pengaruh kebudayaan dirusak dari dalam.

Maka pendidikan mestinya diarahkan sehingga anak dijauhkan dari pengaruh kebudayaan. Pendidikan berarti membiarkan manusia berkembang sebagaimana ia terdorong oleh dorongan-dorongan alamiah. Ia hendaknya berkembang secara bebas.

Dalam filsafat Rousseau kita untuk pertama kali bertemu dengan sikap skeptis yang mendalam terhadap kemajuan manusia, dengan pesimisme budaya, dengan penghargaan terhadap yang alamiah dan asli. Dan sekaligus dengan pandangan amat naif bahwa manusia secara alamiah adalah baik, jadi asal saja ia dibiarkan berkembang menurut iramanya sendiri, bukan menurut pandangan agama dan etika, ia akan menjadi baik.

Pandangan ini pun komponen penting dalam ramuan kebudayaan modern.

Penutup

Uraian saya di atas jauh dari lengkap. Saya hanya memilih beberapa segi yang barangkali dapat sedikit membuka tabir keanehan per-

kembangan masyarakat modern. Ke mana perkembangan itu selanjutnya, kita tidak tahu. Yang jelas, dinamika perkembangan ini tidak bisa dihentikan. Tetapi kita dapat ikut untuk mengarahkannya. Kita perlu mengambil sikap sendiri. Uraian saya sekedar bermaksud untuk menyajikan beberapa pengertian yang masih perlu dicernakan kembali.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini saya kembangkan dari makalah yang saya bawa dalam salah satu acara Lembaga Studi Agama dan Filsafat pada tanggal 6 Januari 1986.

2 Jürgen Habermas menunjuk pada kenyataan bahwa sudah dalam Eropa abad ke-12 dan ke-13, jadi jauh sebelum Renaissance, pemikiran kaum intelektual mulai mendasarkan diri semata-mata pada argumentasi yang universalistik [jadi tidak lagi berdasarkan agama]; perpisahan antara kekuasaan dunia [kaisar] dan Gereja [paus] mendukung perkembangan itu; dalam abad ke-16 dan ke-17 akal budi teoretis dan praktis berpisah tajam [**Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, hlm. 241-244].

3 Hamersma 1983, hlm. 3 (buku ini juga dalam uraian berikut ikut saya pergunakan, FMS).

4 Tentang teori perjanjian negara lih. Ottfried Höffe, **Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat**, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, hlm. 441-456.

5 *Lih.* Toeti Heraty Noerhadi: **Aku Dalam Budaya, Suatu Telaah Filsafat Mengenai Hubungan Subyek-obyek**, Jakarta: Pustaka Jaya 1984.

6 *Lih.* C. Verhaak/R. Haryono Imam: **Filsafat Ilmu Pengetahuan**, Jakarta: Gramedia 1989, hlm. 163-169.

5

Rousseau atau Apa Guna Membaca Filsafat Politik?

Semula karangan ini saya tulis untuk menjawab pertanyaan: Apa guna membaca filsafat politik?[1] *Daripada memberikan jawaban abstrak saya menceritakan pikiran seorang filsuf yang paling mengasyikkan, Jean-Jacques Rousseau. Rousseau sendiri barangkali tidak menyangka bahwa hanya beberapa tahun sesudah ia meninggal dunia, ada seorang pengagumnya yang mencoba melaksanakan filsafatnya dalam praktik. Orang itu Robbespierre, "imam agung" teror besar Revolusi Perancis. Kiranya selalu berguna membaca filsafat politik.*

1. Ilham di Bawah Pohon

Berapa dari para peminat di kota Yogyakarta yang setiap pagi dengan gembira membuka halaman-halaman Harian *Kedaulatan Rakyat* sadar bahwa mereka hanya dapat menikmati "KR-nya" itu karena

lebih dari dua ratus tahun yang lalu seorang filsuf Swis yang agak sedikit sinting kebetulan mau berjalan kaki dari Paris ke kota Vincennes. Hans Maier[2] menceritakan kisahnya:

Kita berada dalam tahun 1749 dan filsuf kita bernama Jean-Jacques Rousseau. Pada tahun itu Akademi di kota Dijon mengumumkan sayembara tentang karangan terbaik mengenai pertanyaan: "Apakah kemajuan dalam bidang seni dam ilmu-ilmu pengetahuan memberikan sumbangan untuk memurnikan moralitas?" Sedang berjalan-jalan, Rousseau membaca koran *Mercure de France* dan di dalamnya ia menemukan iklan sayembara itu. Itulah saat di mana Rousseau mengalami apa yang akan disebutnya sebagai pertobatannya. "Pada saat itu, sewaktu aku membaca berita itu, aku melihat dunia yang lain dan menjadi manusia baru," begitu ia menulis dalam *Confessions*nya. Dalam sepucuk surat kepada Malesherbes ia menulis:

"Apabila pernah ada ilham yang mendadak, maka mestinya seperti gerakan yang terjadi dalam diriku waktu aku membacanya: mendadak rohku silau dari seribu cahaya, massa fikiran hidup sekaligus berdesak-desakan dengan kekuatan dan kegugupan yang menjerumuskan aku ke dalam kegelisahan yang mendalam; kepalaku pening seperti sedang mabuk, jantungku mendesak kegila-gilaan, nafasku sulit, dan karena aku tidak dapat bernafas sambil berjalan, aku duduk di bawah pohon di pinggir jalan dan menunggu dengan begitu tegang hingga waktu bangun lagi, jasku di depan basah karena air mataku, tanpa kusadari bahwa aku menangis. Ya Tuhanku, andaikata seperempat saja dapat kutuliskan dari apa yang kulihat dan kurasakan di bawah pohon itu, betapa jelasnya aku akan menunjukkan kontradiksi-kontradiksi tatanan masyarakat...."

Membaca pertanyaan sederhana Akademi Dijon itu, kita barangkali heran kok orang dapat bereaksi sedemikian emosional. Tetapi dalam pertanyaan itu Rousseau menemukan keprihatinan besar kehidupannya terumus dengan terang. Apa yang secara samar-samar dicari-carinya selama lebih dari 10 tahun, dalam pertanyaan itu terungkap dengan sedemikian jelas hingga bagi Rousseau jawabannya secara mendadak, bagaikan halilintar, menjadi terang.

Sudah sembilan tahun Rousseau berada di Paris sesudah merantau ke pelbagai tempat. Ia sebelumnya tertarik pada sastra dan musik. Penghidupannya sebagian dari pelajaran musik yang diberikannya.

Di Paris ia diterima ke dalam lingkungan para filsuf Pencerahan [*"Aufklärung"*] yang termasyur saat itu, Diderot, d'Alembert dan juga Voltaire. Ia pernah mencoba bekerja sebagai sekretaris tapi gagal. Ia tidak puas tetapi tidak tahu mengapa. Ia terbelenggu oleh hutang.

Pertanyaan dari Dijon mendadak membuka mata Rousseau. Apa yang sampai saat itu hanya dirasakannya samar-samar, sekarang disadarinya dengan terang benderang. Ia menerima tantangan akademi Dijon itu. Karangannya bermuara dalam satu jawaban yang bergema, "Tidak"! Kemajuan dalam seni dan ilmu pengetahuan tidak memajukan moralitas umat manusia! Itulah yang diuraikannya dalam karangan yang dikirimkannya ke Dijon. Ternyata ia mendapat hadiah pertama dan mendadak menjadi termasyur di seluruh Perancis.

2. Kembali ke Alam

Untuk memahami goncangan hati Rousseau, perlu kita perhatikan zamannya. Perancis di abad ke-18 dianggap puncak peradaban dunia Barat. Para filsuf Pencerahan merasa telah membebaskan manusia dari takhayul dogmatisme sisa abad pertengahan dan mengantarnya ke zaman akal budi yang cerah. Rasionalisme tampaknya berkuasa mutlak. Istana raja Perancis di Versailles dalam gaya rokoko ditiru di seluruh Eropa. *Salon-salon* para bangsawan di Paris menjadi tempat pertemuan para ilmuwan, sastrawan, filsuf dan seniman. Umat manusia tampaknya telah mencapai tingkat keberadaban baru.

Namun di bawah permukaan gilang-gemilang itu ada sesuatu yang tidak beres. Meskipun raja berkuasa dengan mutlak – raja Louis XIV mengungkapkan keyakinan absolutisme dalam ucapan termashyur: *"l'état c'est moi"* ["Negara itulah aku!"] – namun kas negara kosong. Para bangsawan bebas pajak, sedangkan petani kecil diperas. Setiap beberapa tahun rakyat di kota – yang hidup dalam kemiskinan dan kekotoran – menderita gelombang-gelombang kelaparan yang kadang-kadang juga mencekam rakyat di pedesaan.

Pertanyaan akademi Dijon itu secara mendadak menyadarkan Rousseau bahwa kebudayaan Perancis itu bukanlah puncak keberadaban, melainkan busuk. Kemajuan seni dan ilmu pengetahuan justru mengkorupsikan manusia. Kesadaran ini terungkap dalam seruan: *retour à la nature*, kembali ke alam.

Jadi Rousseau melihat bahwa yang asli, yang sungguh-sungguh manusiawi, moralitas yang tidak dibuat-buat justru ditemukan dalam manusia yang masih alamiah. Misalnya dalam orang-orang Indian di Amerika Utara (yang kemudian menjadi teladan dan kekaguman generasi-generasi muda di Eropa sampai sekarang). Manusia alamiah masih lugu, lurus, jujur, identik dengan dirinya sendiri, baik secara alamiah. Dalam romannya *Emile* Rousseau menerjemahkan cita-cita itu ke dalam bidang pendidikan: pendidikan baik bukanlah membuat anak belajar segala macam kelakuan sopan, melainkan membiarkan dia berkembang menurut iramanya sendiri.

Menurut Rousseau manusia kehilangan keluguannya waktu ia membentuk masyarakat dengan lembaga-lembaganya. Masyarakat menyebabkan manusia terasing dari dirinya sendiri. Ia tidak lagi dapat hidup menurut kecenderungan-kecenderungan alamiahnya sendiri, melainkan harus hidup menurut hukum dan peraturan-peraturan yang dibuat oleh seorang penguasa yang harus ditaati. Manusia tidak lagi memiliki dirinya sendiri. Ketidaksamaan kasar yang mengotori harkat manusia bangsa Perancis zaman Rousseau adalah akibat keterasingan manusia dari keasliannya akibat pembentukan masyarakat. Seni dan ilmu-ilmu pengetahuan tidak lebih dari bunga-bunga di rawa kebusukan suatu masyarakat yang dieksploitasi oleh sebuah golongan atas yang korup.

3. Kedaulatan Rakyat

Bagaimana cara untuk mengembalikan manusia kepada martabat alamiahnya? Bagaimana ia dapat dibebaskannya dari keterasingannya itu? Jawaban dicoba diberikan Rousseau dalam teori tentang kehendak umum yang diutarakannya dalam buku ***Contrat Sociale*** yang terbit 1763.

Agar manusia dalam masyarakat dan negara tidak terasing, menurut Rousseau hanya ada satu jalan: kekuasaan para raja dan kaum bangsawan harus ditumbangkan dan kedaulatan rakyat ditegakkan.

Kedaulatan rakyat berarti: yang berdaulat terhadap rakyat hanyalah rakyat sendiri. Tak ada orang atau kelompok orang yang berhak untuk meletakkan hukumnya pada rakyat. Hukum hanya sah apabila ditetapkan oleh kehendak rakyat yang berdaulat sendiri. Paham

kedaulatan rakyat adalah penolakan terhadap paham hak raja atau golongan atas untuk memerintah rakyat, penolakan terhadap anggapan bahwa ada golongan-golongan sosial yang secara khusus berwenang untuk memimpin. Rakyat adalah satu dan memimpin dirinya sendiri.

Akan tetapi, begitu kita dapat bertanya kepada Rousseau, apakah memang ada makhluk yang bernama kehendak rakyat yang satu itu? Apakah ada si rakyat? Bukankah rakyat itu jutaan individu, masing-masing dengan kemauan sendiri-sendiri yang jarang sekali atau tak pernah mau bersatu?

Rousseau menjawab pertanyaan ini dengan paham Kehendak Umum. Sejauh kehendak manusia diarahkan pada kepentingannya sendiri atau kepentingan kelompoknya, kehendak mereka memang tidak bersatu, bahkan sering saling berlawanan. Tetapi sejauh diarahkan pada kepentingan umum bersama sebagai satu bangsa, semua kehendak itu bersatu menjadi satu kehendak, kehendak umum.

Kepercayaan pada kehendak umum rakyat itulah basis bagi konstruksi negara Rousseau. Undang-undang harus merupakan ungkapan kehendak umum itu. Tidak ada perwakilan rakyat, karena kehendak rakyat tidak dapat diwakili. Rakyat sendiri harus berkumpul dan menyatakan kehendaknya melalui perundangan yang diputuskannya. Pemerintah hanya sekadar panitia yang ditugasi untuk melaksanakan keputusan rakyat. Karena rakyat memerintah sendiri dan secara langsung, tak perlu ada undang-undang dasar atau konstitusi. Apa yang dikehendaki rakyat, itulah hukum.

Dengan demikian negara menjadi republik, *res publica*, urusan umum. Kehendak umum disaring dari pelbagai keinginan rakyat melalui pemungutan suara. Keinginan yang tidak berhasil mendapat dukungan suara terbanyak, dengan demikian terlihat sebagai tidak umum dan disingkirkan. Kehendak yang bertahan sampai akhir proses penyaringan ini itulah kehendak umum. Untuk memahami kehendak umum menurut Rousseau diperlukan *vertue*, keutamaan. Orang harus dapat membedakan antara kepentingan pribadi dan kelompoknya di satu pihak dan kepentingan umum di lain pihak. Jadi untuk berpolitik dan bernegara diperlukan kemurnian hati yang bebas dari segala pamrih. Berpolitik menjadi masalah moralitas.

Maka melawan kezaliman monarki absolut Rousseau menempatkan republik yang merealisasikan kedaulatan rakyat yang murni.

4. Maximilian Robbespierre

Paham kedaulatan rakyat Rousseau berhasil mempesona para pembaca. Bukunya ***Contrat Sociale*** dibakar oleh pemerintahan kota Paris dan Geneva. Tetapi api semangat republik yang tidak mengakui keabsahan seorang raja tidak dapat dipadamkan lagi.

Duapuluh lima tahun kemudian, pada tahun 1789, raja Perancis Louis XVI, terpaksa mengumpulkan kembali parlemen Perancis yang selama lebih dari 100 tahun tidak pernah bersidang. Salah seorang anggota muda parlemen itu seorang pengagum fanatik Rousseau. Ia yakin bahwa raja harus ditumbangkan dan kedaulatan rakyat ditegakkan. Ia bersedia untuk menjadi pendekar rakyat tanpa pamrih dan tanpa belaskasihan. Namanya Maximilian Robbespierre.

Parlemen, mengikuti contoh Inggris 100 tahun sebelumnya, segera menuntut dari raja pemberlakuan sebuah konstitusi. Raja semula menentang, maka pecahlah revolusi akbar yang kita kenal sebagai Revolusi Perancis. Semula kaum moderat yang menginginkan bentuk negara monarki konstitusional lebih menonjol. Tetapi sikap keras kepala dan tak tanggap Louis XVI di satu pihak dan ketidakpuasan rakyat Paris di lain pihak menyebabkan bahwa kaum moderat (yang berorganisasi dalam partai *Gironde*) semakin terdesak oleh kaum radikal yang disebut kaum gunung (*Montagnards*; karena mereka dalam parlemen menduduki kursi-kursi di belakang yang lebih tinggi) yang dipimpin oleh sekelompok orang yang suka berkumpul dalam bekas biara Santo Yakobus, kaum Yakobin. *La guillotine*, mesin kapak yang jatuh, mulai pekerjaannya: semakin banyak orang yang dituduh sebagai musuh rakyat dan revolusi dipenggal kepala mereka. 1792 akhirnya kepala raja yang dinyatakan telah mengkhianati rakyat Perancis, jatuh, kemudian kepala istrinya Marie Antoinette menyusul. Revolusi sekarang dipimpin oleh tiga sekawan: Marat, Danton dan Robbespierre. Marat kemudian dibunuh oleh kekasihnya waktu ia sedang mandi. Akhirnya, pada bulan September 1793, Robbespierre menjadi kepala Panitia Kesejahteraan [yang praktis menjadi pemerintah revolusi] dan dengan demikian menjadi pemimpin tertinggi revolusi Perancis. Ia mempermaklumkan *"la grande terreur"*, teror agung, demi pembersihan rakyat Perancis dari semua anasir yang tak murni semangatnya, jadi demi kristalisasi kehendak umum rakyat yang semurni-murninya.

Atas nama kehendak rakyat Robbespierre menghukum mati siapa saja yang asal dicurigai sebagai anti revolusi, tanpa proses pengadilan yang wajar, dengan argumen bahwa kecurigaan rakyat selalu benar. Bukan hanya para pendukung orde lama dan kaum moderat yang menjadi kurban *la guillotine*, melainkan juga semakin banyak pemimpin revolusi. Bulan Maret 1794 bahkan Danton dihukum mati. Robbespierre merayakan suatu ibadat kenegaraan – sebagaimana telah diusulkan oleh Rousseau – demi kehormatan *Etre suprême* (adaan tertinggi), sebagai sarana untuk mengangkat hati rakyat ke kesadaran patriotik yang murni.

Jatuhnya Danton mengejutkan para rekan Robbespierre. Mereka – banyak di antara mereka koruptor diam-diam – takut kapan giliran mereka tiba. Maka pada salah satu siang hari, waktu Robbespierre memasuki ruang Panitia Kesejahteraan, ia langsung ditangkap, kena tembak, dituduh pengkhianat dan keesokan harinya dipenggal kepalanya. Rakyat Paris menari-nari kegirangan di jalan-jalan umum waktu mendengar berita itu. Lama kelamaan teror dan semangat revolusioner mulai mereda.

5. Cita-cita Demokrasi

Bagaimana mungkin bahwa cita-cita Rousseau tentang kedaulatan rakyat dan pembebasannya dari segala tirani dalam tangan seorang pengagum menjadi alat teror yang ganas sampai memakan sang pemimpin teror itu sendiri?

Kuman totalitarisme ternyata sudah terletak dalam cara bagaimana Rousseau memahami dasar seluruh cita-citanya, kedaulatan rakyat. Andaikata Rousseau hanya menuntut agar tidak ada penguasa di atas rakyat kecuali kalau ia diangkat dan tetap di bawah kontrol para wakil rakyat, ia akan menjadi tokoh utama cita-cita demokrasi modern. Bahwa negara merupakan *res publica*, "urusan umum", urusan dan hak seluruh masyarakat, bahwa satu-satunya legitimasi kekuasaan politik yang wajar adalah legitimasi demokratis, bahwa rakyat memang berdaulat atas dirinya sendiri termasuk faham dasar demokrasi modern.

Tetapi Rousseau tidak puas dengan itu. Ia menginginkan lebih. Ia menginginkan kesatuan mutlak seluruh bangsa dalam satu kehen-

dak. Baginya tidak cukup kalau pemerintah berada di bawah penugasan dan kontrol rakyat, melainkan ia menolak adanya pemerintah di atas rakyat sama sekali. Rakyat adalah pemerintahnya sendiri. Maka ia juga menolak adanya sebuah undang-undang dasar untuk membatasi kesewenangan kekuasaan negara.

Pendekatan itu mesti membuka pintu bagi totalitarisme. Meskipun memang ada kepentingan bersama seluruh rakyat, tetapi kehendak politis tidak pernah menyangkut kepentingan itu sendiri, melainkan langkah-langkah yang perlu diambil untuk merealisasikannya. Dan tentang langkah-langkah itu tidak pernah ada kesatuan pendapat dalam rakyat. Maka paham kehendak umum yang sama dan satu merupakan khayalan yang tidak nyata. Kesatuan itu perlu dalam konsepsi Rousseau tentang rakyat yang langsung menentukan kehendak negara. Tetapi karena dalam kenyataan kesatuan kehendak rakyat itu tidak ada, kesatuan itu harus dipaksakan dengan menyingkirkan mereka yang lain kehendaknya. Di sinilah permulaan dosa totalitarisme dan tirani. Rousseau sendiri mengidentifikasikan, bertentangan dengan segala pengalaman dan tanpa bukti apa pun, kemurnian kehendak umum dengan apa yang dikehendaki oleh mayoritas. Menurut Rousseau minoritas yang tidak mau sadar, harus disingkirkan.

Langkah yang perlu diambil oleh Robbespierre hanyalah langkah kecil: Ia mengidentifikasikan kesadarannya sendiri dengan kesadaran atau kehendak umum rakyat "yang sebenarnya". Dengan demikian mereka yang tidak sependapat dengannya dapat begitu saja dicap sebagai penentang kehendak rakyat, sebagai orang yang tidak memiliki kemurnian moral untuk mengutamakan kepentingan umum terhadap kepentingan mereka pribadi. Dengan demikian mereka dapat dipandang sebagai anasir-anasir yang sudah sepantasnya disingkirkan. Dan penyingkiran itu dilakukan dengan *la guillotine*.

Maka Rousseau yang maju untuk memperjuangkan kebebasan total rakyat ternyata menyediakan suatu legitimasi ideologis untuk, atas nama kehendak rakyat "yang sebenarnya", membenarkan kekuasaan seorang "penyambung lidah rakyat", atau partai pembela rakyat, di atas rakyat. Atas nama kebebasan total Rousseau memproklamasikan identitas total antara rakyat dan negara. Maka ia menghapus pembatasan-pembatasan konstitusional terhadap kekuasaan negara dan dengan demikian menyerahkan rakyat secara total pada

tirani seorang diktator, sebuah elite ideologis atau sebuah partai proletariat.

Maka filsafat Rousseau bersifat ambivalen. Paham kedaulatan rakyat termasuk paham yang paling mampu untuk menggerakkan daya juang rakyat yang mau bebas. Seruannya bergema sampai ke Indonesia yang memperjuangkan kemerdekaannya atas nama kedaulatan rakyat. Begitu pula paham republik, yaitu bahwa negara adalah urusan umum, menjadi inti cita-cita demokrasi modern dan tetap menghalang usaha pelbagai elite ideologis dan teknokratis untuk menganggap negara sebagai urusan mereka yang eksklusif. Rousseau berhasil untuk memberikan arah dan makna pada suatu kerinduan yang sudah kuat di tengah-tengah rakyat. Ia membuat jelas bahwa penolakan terhadap penindasan merupakan hak asasi dan tanda martabat mereka sebagai manusia bebas.

Tetapi karena ia memutlakkan konsepsi kesatuan, karena ia tidak menuntut suatu maksimum kontrol rakyat, melainkan demokrasi total, ia menjadi ideologis. Atas nama kebebasan total rakyat ia menghapus prasyarat kebebasan itu, ialah perwakilan rakyat yang nyata dan pembatasan-pembatasan konstitusional terhadap penggunaan kekuasaan negara. Jadi ia membuka pintu bagi tiran-tiran yang atas nama rakyat akan menindas rakyat.

6. Sejarah Filsafat Politik

Jean-Jacques Rousseau hanyalah salah satu dari filsuf-filsuf negara yang menemukan paham-paham dan konsepsi-konsepsi yang berhasil untuk menjawab, mengungkapkan, memfokuskan dan mengarahkan apa yang sudah semakin dirasakan oleh masyarakat. Itulah yang membuat filsafat politik menjadi bacaan yang begitu mengasyikkan. Kita dihadapkan dengan pikiran-pikiran yang dapat memberikan struktur-struktur bermakna pada segala macam pengalaman politik. Apa itu Platon dengan paham negara yang harus dipimpin oleh para filsuf, Thomas Aquinas yang menyatakan bahwa wewenang negara hilang apabila bertindak bertentangan dengan hukum kodrat, Hobbes yang mengharapkan keselamatan kita dari negara kekuasaan mutlak, Locke daripadanya kita mendapat paham negara konstitusional, Hegel yang mendewakan negara, Marx yang

mengritik negara kelas atau John Stuart Mill yang sadar akan bahaya diktatur massa dalam demokrasi modern – mereka semua, dan banyak filsuf lain, berhasil merumuskan salah satu masalah hakiki kenegaraan.

Mereka bukan motor kekuatan-kekuatan yang menggoncangkan panggung politik, tetapi mereka merupakan unsur hakiki dalam dinamika sejarah. Kekuatan-kekuatan yang menentukan sejarah berdasarkan kekuatan sosial, ekonomis dan politis dalam masyarakat, tetapi jarang ada bentuk kenegaraan baru – entah muncul sebagai hasil perkembangan kecil-kecilan atau secara revolusioner – yang panji-panjinya tidak juga ditulisi dengan slogan-slogan para filsuf. Dengan mengungkapkan apa yang mulai menjadi matang dalam kancah pergolakan masyarakat, terutama dengan perumusan ide-ide normatif tentang kekuasaan, pemikiran para filsuf mengubah peta legitimasi kekuasaan politik dan menjadi faktor yang tidak dapat diabaikan.

7. Negara Pancasila

Negara kita pun bukan kekecualian. Paham-paham seperti kebangsaan, kemanusiaan, negara hukum lawan negara kekuasaan, keadilan sosial dan, tentu saja, kedaulatan rakyat masuk ke dalam undang-undang dasar negara kita dalam kesinambungan dengan budaya politik sedunia yang tidak dapat difahami tanpa sumbangan para filosof. Tidaklah mengherankan bahwa generasi pertama para politisi kita, di antaranya Sukarno dan Hatta, akrab dengan pemikir-pemikir besar umat manusia. Mereka merasa membutuhkannya.

Tantangan-tantangan yang kita hadapi sekarang pun sama saja halnya. Tema-tema besar kehidupan politik kita seperti pembangunan dan keadilan sosial, hormat terhadap hak asasi orang Indonesia sebagai manusia, demokratisasi dan wewenang elite birokratis masih jauh dari selesai. Masyarakat kita berada di tengah-tengah proses perubahan sosial yang amat mendalam. Proses itu disertai proses transformasi budaya yang mendalam juga. Struktur-struktur kekuasaan politik sudah tentu secara hakiki terlibat proses itu. Atas latar belakang ini tema-tema kehidupan politik kita tadi menjadi masalah. Kita tidak dapat menangani masalah-masalah itu yang semuanya sarat dengan

pelbagai kepentingan pihak-pihak yang terlibat, kalau kita mendekatinya secara dangkal, pragmatis, ideologis atau paternalistik. Kita harus mendekatinya dengan kritis dan analitis, dalam kejujuran dan tanggungjawab. Untuk itu wawasan sejarah filsafat politik tetap diperlukan.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini pernah dimuat dalam majalah **Basis** Nr. XXXV, bulan Juli 1986, hlm. 242-249.

2 Hans Maier, **Klassiker des politischen Denkens** II, München: Beck, 1969, hlm. 110 s.

6

Adam Müller dan Negara Integralistik

Paham negara integralistik sekarang kembali dibicarakan. Paham itu pernah menjadi Leitidee *atau cita-cita pengarah Profesor Supomo yang lebih dari 46 tahun yang lalu menulis* draft *pertama undang-undang dasar 1945. Apa yang dimaksud dengan negara integralistik? Supomo sendiri menunjuk pada tiga filsuf, Spinoza, Adam Müller dan Georg Wilhem Friedrich Hegel, sebagai pemikir negara integralistik. Berikut ini saya bertolak dari pikiran Supomo, kemudian membahas filsafat negara Adam Müller yang saya tanggapi dengan mengacu pada Thomas Aquinas. Saya menutup tulisan ini dengan sebuah catatan tentang Spinoza, lalu bertanya sejauh mana Hegel termasuk di kalangan integralisme.*

1. Integralisme Supomo

Supomo mengungkapkan pikirannya tentang negara integralis-tik dalam PIDATO Beliau pada tanggal 31 Mei 1945 dalam rapat

BADAN PENJELIDIKAN UNTUK PERSIAPAN INDONESIA MERDEKA di gedung Chuuoo Sangi-in di Jakarta.[1] Tidak jelas apakah Supomo kemudian tetap pada pikirannya itu. Pada tahun 1950 ia tidak keberatan memasukkan seluruh Pernyataan PBB 1948 tentang hak-hak asasi manusia ke dalam Undang-undang Dasar Sementara. Maka di sini saya tidak membicarakan apa pikiran Supomo *an sich,* melainkan saya membatasi diri pada pidato Beliau tanggal 31 Mei 1945 itu. Pertanyaan kita adalah: Apa yang dimaksud Supomo dengan "idee integralistik dari bangsa Indonesia" (hlm. 113) itu?

Rupa-rupanya situasi Supomo waktu itu adalah sebagai berikut: Ia ditugasi merumuskan struktur hukum negara kemerdekaan Indonesia yang dicita-citakan pada saat itu. Ia mengharapkan Indonesia merdeka mempunyai bentuk kenegaraan yang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Akan tetapi, di lain pihak Supomo sebagai ahli hukum menyadari juga bahwa tidak mungkin membangkitkan kembali kerajaan Majapahit atau Mataram. Indonesia harus menjadi negara modern, dengan konstitusi modern. Maka ia mencari sebuah model dalam lingkup alam pikiran dan kenegaraan modern.

Tampaknya Supomo menemukan modelnya di dua sumber: Dalam filsafat Spinoza, Adam Müller dan Hegel (hlm. 111). Dan, astagafirullah, dalam paham kemasyarakatan Nasionalsosialisme Jerman dan Dai Nippon (hlm. 112).

Sulit untuk tidak mengatakan bahwa acuan Supomo itu fatal. Bagaimana mungkin bahwa seorang pemikir beradab, seorang intelektual dan humanis seperti Supomo dapat, lagi pada akhir bulan Mei 1945, di mana Jerman-Nazi sudah menyerah dan Dai Nippon berada pada akhir petualangannya, melihat dalam dua gerakan fasis itu ungkapan jiwa ketimuran bangsa Indonesia? Dua ideologi yang termasuk paling kejam dan tidak manusiawi dalam sejarah umat manusia, yang menjerumuskan puluhan bangsa ke dalam lautan darah, membunuh jutaan orang biasa secara brutal dan terencana serta menjatuhkan bangsa mereka sendiri ke dalam jurang kehancuran itu, akhirnya hancur sendiri dalam perang Baratayuda yang mereka lepaskan. Kok itulah acuan Supomo. Sulit untuk dipercayai!

Tentu Supomo tidak mengacu pada kekejaman-kekejaman Nazi dan Jepang. Yang ia puji adalah paham dua sistem itu tentang hubungan antara individu, masyarakat dan negara. Tetapi tetap merupakan

teka-teki bagaimana seorang yang cerdas seperti Supomo tidak melihat bahwa kekejaman dan anti-humanisme dua rezim itu secara hakiki berkaitan dengan paham kemanusiaan dan kemasyarakatan mereka. Penjelasan yang paling masuk akal adalah bahwa Supomo pada waktu itu, di mana Indonesia masih mutlak dikuasai Jepang, sama sekali *out of touch* dengan perkembangan internasional. Ataukah Supomo juga tidak bebas dari kecenderungan dalam kebudayaan Jawa untuk mengagumi kekuasaan demi kekuasaan, dengan melupakan pertanyaan tentang legitimasi moral penguasa?

Untuk melihat negara macam apa yang dicita-citakan Supomo, berikut ini saya menyajikan beberapa kutipan dari pidato Supomo itu.

> "Negara ialah suatu susunan masyarakat yang *integral,* segala golongan, segala bagian, segala anggotanya berhubungan erat satu sama lain dan merupakan persatuan masyarakat yang organistik. Yang terpenting dalam negara yang berdasar aliran pikiran integral ialah penghidupan bangsa seluruhnya" (hlm. 111).
> "Maka semangat kebatinan, struktur kerohanian dari bangsa Indonesia bersifat dan bercita-cita *persatuan hidup,* persatuan kawulo dan gusti yaitu persatuan antara dunia luar dan dunia batin, antara mikrokosmos dan makrokosmos, antara rakyat dan pemimpin-pemimpinnya... Inilah idee totaliter, idee integralistik dari bangsa Indonesia... Maka negara kita harus berdasar atas aliran pikiran *(Staatsidee)* negara yang integralistik" (hlm. 113).
> "Menurut aliran pikiran ini, Kepala Negara dan badan-badan Pemerintah lain harus bersifat *pemimpin yang sejati, penunjuk jalan* ke arah cita-cita luhur, yang diidam-idamkan oleh rakyat... Maka pada dasarnya tidak akan ada dualisme "Staat dan individu".... tidak akan ada dualisme "Staat und staatsfreie Gesellschaft" (negara dan masyarakat di luar negara, FMS), tidak akan membutuhkan jaminan Grund- und Freiheitsrechte (hak-hak dasar dan kebebasan, FMS) dari individu contra Staat, oleh karena individu tidak lain ialah suatu bagian organik dari Staat... dan sebaliknya oleh karena Staat bukan suatu badan kekuasaan atau raksasa politik yang berdiri di luar lingkungan suasana kemerdekaan seseorang... Negara... *mengatasi segala golongan* dan *segala seseorang,* mempersatukan diri dengan *segala lapisan rakyat seluruhnya"* (hlm. 114).
> "Negara akan *mengakui* dan *menghormati* adanya golongan-golongan dalam masyarakat yang *nyata,* akan tetapi segala seseorang dan segala golongan akan insyaf kepada kedudukannya sebagai bagian *organik* dan negara *seluruhnya,* berwajib meneguhkan persatuan dan harmoni antara segala bagian-bagian itu" (hlm. 115).
> Menolak dasar individualisme berarti menolak juga sistem parlementarisme, menolak sistem demokrasi barat, menolak sistem yang menyamakan manusia satu sama lain seperti angka-angka belaka yang semuanya sama harganya" (hlm. 119).

Kutipan-kutipan itu memperlihatkan bahwa Supomo mencita-citakan sebuah negara dengan kekuasaan pusat yang kuat, dengan tekanan pada kolektivisme di mana individu dan golongan-golongan sosial larut di dalamnya seperti dalam persatuan hamba-Tuhan. Tidak dibenarkan individu menghadapi negara dengan distansi, melainkan individu adalah bagian dari negara. Demokrasi dengan parlemen dan hak pilih, jaminan hak-hak asasi manusia dan pembagian kekuasaan ditolak sebagai individualisme. Supomo juga tidak mendukung paham negara kelas.

Kelurusan kepemimpinan dijamin melalui ikatan batin antara pemimpin dan rakyat. Perspektif ini bertentangan dengan perspektif yang menghadapkan negara dan masyarakat satu terhadap yang lain dan oleh karena itu mencari mekanisme hak dan kewajiban kedua belah pihak itu. Pembatasan wewenang penguasa terhadap masyarakat tidak perlu karena dalam paham negara integralistik negara dengan masyarakat menyatu. Anggota-anggota masyarakat merupakan "bagian organik dari negara" (hlm. 115), dan dengan demikian menemukan identitas mereka justru dalam menunjang kehidupan bangsa. Mempertanyakan hak warga masyarakat sendiri merupakan individualisme yang mengancam kesatuan masyarakat.

2. Faham negara Adam Heinrich Müller

Adam Müller (1779–1829) adalah wakil utama paham romantik Jerman tentang masyarakat dan negara.[2] Romantik adalah sebuah gerakan budaya dan rohani dari akhir abad ke-18 sampai pertengahan abad ke-19 yang dapat difahami sebagai reaksi lawan terhadap 200 tahun rasionalisme di masa Pencerahan. Romantik menghayati kembali keluhuran masa lampau Katolik, memberikan perhatian pada perasaan dan kebatinan jiwa manusia, serta menjunjung tinggi kekhasan roh masing-masing bangsa.

Adam Müller adalah seorang ahli sastra dan filosof yang menentang reform-reform politik kanselir Hardenberg di Prussia dan kemudian menjadi penasihat Pangeran Metternich, kanselir Austria, yang memimpin reaksi monarki-monarki Eropa melawan gagasan-gagasan Revolusi Perancis.

Dalam paham Adam Müller negara merupakan organisme yang hidup, bagaikan sebuah individuum agung yang memuat dan meng-

atasi individu-individu kecil. Jiwa negara adalah roh bangsa negara itu (*Voksgeist*). Masyarakat dan individu mencapai tujuan dan keluhuran mereka dalam kesatuan dengan negara. Golongan-golongan sosial merupakan organ-organ negara, mereka menemukan tujuan mereka yang sebenarnya dalam negara.

Negara menurut Adam Müller harus berupa negara korporatif (*Ständestaat*) di mana masing-masing kelas sosial (*Stände*) memainkan peranannya yang khas: Kelas rohani, para uskup, pastor dan rohaniwan lain, menjadi pemersatu rohani antara kelas-kelas sosial dan antara negara dan masyarakat. Negara ideal dalam pandangan Müller adalah negara yang dipersatukan oleh satu iman yang sama. Negara dipimpin oleh kaum bangsawan, kelas sosial kedua, karena etos kebangsawanan adalah pelayanan fungsi kepemimpinan tanpa pamrih. Kelas ketiga adalah rakyat biasa yang melakukan kewajiban masing-masing di bawah naungan negara. Negara harus memiliki otoritas pusat yang kuat.

Dalam filsafat negara Adam Müller mencolok bahwa pandangannya tentang masyarakat berorientasi pada abad pertengahan, sesuai dengan pandangan idealistik romantik tentangnya yang diidealisasikan. Borjuasi sebagai kelas yang paling aktif sudah sejak lebih dari 200 tahun, tidak hanya di bidang ekonomi, melainkan juga sebagai soko guru kehidupan seni dan budaya tidak diperhitungkan. Cita-cita abad pertengahan tentang keluhuran kelas bangsawan diterima tanpa ragu-ragu. Perspektif spiritual tentang negara sebagai organisme berjiwa di mana seluruh masyarakat bersatu tidak mengizinkan Müller mempertanyakan masalah seperti pengorganisasian kekuasaan politik, kontrol terhadap penyalahgunaan, serta bagaimana konflik-konflik kepentingan objektif dalam masyarakat harus ditangani.

Pengertian negara itu adalah organisitik. Individu baru mencapai tujuannya apabila menyatu dengan semua individu lain dalam negara sebagaimana organ-organ tubuh menyatu dengan seluruh organisme. Tujuan individu adalah negara. Dengan demikian negara dianggap tujuan pada dirinya sendiri. Maka hanyalah konsekuen apabila Adam Müller menolak cita-cita Pencerahan tentang pembatasan kekuasaan negara, jaminan hak asasi manusia, kesamaan asasi segenap anggota masyarakat, serta partisipasi demokrasi dalam pemerintahan. Adam Müller menentang cita-cita Revolusi Perancis.

Maka meskipun Adam Müller jauh dari sinisme, nihilisme dan rasisme kaum Nazi, pandangan organistiknya tentang masyarakat ikut mempersiapkan ideologi jahat itu. Apabila kolektif – entah itu "masyarakat", "negara", "bangsa" atau "partai" – diunggulkan terhadap manusia individual, martabat manusia berada dalam bahaya dan pintu dibuka bagi totalitarisme sebagaimana terungkap dalam slogan kasar kaum Nazi: *"Du bist nichts, dein Volk ist alles!"* ("Engkau tidak berarti apa-apa, bangsamu adalah segala-galanya")

3. Paham negara integralistik

Sekarang kita dapat mencoba untuk merumuskan unsur-unsur utama paham "negara integralistik" dan "masyarakat sebagai organisme". Dua-duanya saling melengkapi.

(1) Istilah **"negara integralistik"** sebenarnya tidak lazim dipakai. Akan tetapi ia mengungkapkan apa yang dimaksud. "Integral" atau "integralistik" berarti persatuan sempurna semua unsur dalam sebuah sistem di mana unsur-unsur itu tetap utuh, tetapi dalam kegiatan masing-masing seluruhnya mengabdikan diri pada berfungsinya sistem sebagai keseluruhan. Kesatuan integral mensugestikan penyerahan diri total demi keseluruhan.

Dengan demikian paham inti negara integralistik adalah kesatuan antara masyarakat dan negara. Masyarakat dengan semua unsurnya menyatu dengan negara. Individu-individu maupun kelompok-kelompok dan struktur-struktur sosial lain bertujuan untuk menunjang berfungsinya negara. Meskipun unsur-unsur itu mempunyai hidup mereka sendiri, tetapi hidup itu terarah pada penunjangan masyarakat sebagai keseluruhan. Cita-cita dan kepentingan-kepentingan individu dan kelompok diharapkan larut dalam cita-cita dan kepentingan-kepentingan negara.

Nilai akhir individu dan unsur-unsur lain dalam masyarakat tidak terletak dalam mereka sendiri, melainkan dalam pelayanan yang mereka berikan kepada masyarakat dan negara.

Dalam perspektif ini tidak ada ruang untuk mempertentangkan hak dan kepentingan warga masyarakat dan negara. Menuntut hak-hak sendiri terhadap negara dan mempertanyakan batas wewenang negara dinilai sebagai individualisme dan egoisme serta sebagai tan-

da kurang berpartisipasinya dalam suasana rohani yang merupakan ikatan kesatuan integral itu. Integralisme menolak segala keduaan antara negara dan unsur masyarakat.

Integralisme menekankan harmoni dan kesatuan dan menolak konflik. Menurut integralisme tak perlu ada konflik kepentingan asal semua mau menyatu dalam semangat kebersatuan.

Oleh karena itu integralisme, sesuai dengan tradisi Rousseau, menolak mekanisme-mekanisme pengendalian kekuasaan seperti jaminan hukum terhadap hak-hak asasi manusia, penentuan pemerintahan dan legislatif melalui pemilihan umum perorangan, pembatasan konstitusional terhadap wewenang negara dan adanya partai-partai politik. Mekanisme-mekanisme itu mengandaikan bahwa antara negara dan pemerintah di satu pihak dan masyarakat di lain pihak, begitu pula antara pelbagai golongan dalam masyarakat masih ada keduaan. Mekanisme-mekanisme itu dipandang sebagai ekspresi individualisme yang, begitu diadakan, justru akan menjadi sumber konflik karena bertolak dari adanya keduaan itu.

Sebaliknya integralisme percaya bahwa ikatan batin antara masyarakat dan pemimpin, semangat persatuan, serta kesadaran tanggung jawab pemimpin sendiri menjamin keluhuran kenegaraan.

(2) Dalam pengertiannya sebagai organisme masyarakat dilihat sebagai sesuatu yang berjiwa dan berhayat. Anggota masyarakat – individu, kelompok dan golongan-golongan – dipandang sebagai organ masyarakat. Seperti tujuan organ adalah mendukung kehidupan seluruh organisme, begitu anggota-anggota masyarakat bertujuan mendukung kehidupan masyarakat dan negara. Meskipun individu dan golongan masyarakat mempunyai eksistensi dan kegiatan sendiri, akan tetapi dalam arti sepenuhnya mereka hanya mencapai eksistensi mereka dalam kesatuan masyarakat – seperti tangan atau mata tidak dapat bereksistensi di luar kesatuan dengan tubuh.

Unsur menentukan dalam pandangan organistik masyarakat adalah bahwa tidak masuk akal kalau individu atau kelompok-kelompok masyarakat mau mempertahankan suatu kepentingan sendiri di luar kepentingan organisme. Sebagaimana sebuah organ, misalnya mata atau tangan, menemukan identitasnya justru dengan melayani keutuhan seluruh organisme, begitu pula, dalam pandangan organistik masyarakat, individu dan kelompok masyarakat merealisasikan

panggilan mereka justru dalam mengabdikan diri pada kehidupan bangsa dan negara. Dalam perspektif ini masing-masing orang dan satuan sosial akhirnya tidak bernilai demi dirinya sendiri, melainkan demi sumbangannya terhadap bangsa dan negara. Manusia-manusia individual adalah demi masyarakat dan bukan masyarakat demi manusia-manusia individual.

Di sini dua catatan menawarkan diri. Pertama, kalau ditempatkan ke dalam konteks sejarah filsafat dan budaya, paham negara integralistik merupakan penyangkalan cita-cita etika politik Pencerahan selama 200 tahun, yang pada hakikatnya mau menjamin martabat setiap orang sebagai manusia dengan melindunginya terhadap lembaga-lembaga yang berkuasa, khususnya terhadap negara. Berlawanan dengan pandangan ini integralisme menegaskan bahwa perlindungan itu tidak perlu. Titik tolak keprihatinan Pencerahan sudah dianggap salah, karena bertolak dari adanya suatu keduaan antara individu dan masyarakat. Kalau individu menyatu dalam masyarakat dan negara, masalah perlindungan individu terhadap negara tidak akan muncul.

Kedua, integralisme bersifat kolektivistik dalam arti bahwa ia menempatkan nilai manusia-manusia individual yang merupakan masyarakat di bawah nilai masyarakat sebagai keseluruhan: Kolektif – masyarakat, bangsa, negara – lebih penting daripada manusia-manusianya. Sebaliknya etika agama tradisional (ketaatan individu terhadap Allah mengalahkan kewajibannya untuk taat pada masyarakat) maupun etika politik Pencerahan mendahulukan manusia-manusia konkret terhadap masyarakat. Bukan dalam arti bahwa kepentingan individu harus didahulukan terhadap kepentingan masyarakat, melainkan bahwa tujuan terakhir masyarakat adalah menunjang perkembangan anggota-anggotanya menjadi manusia-manusia utuh. Individu perlu berkurban demi masyarakat, tetapi bukan demi masyarakat sendiri, melainkan demi masyarakat sebagai penunjang keutuhan kemanusiaan semua warganya.

Lalu pandangan mana yang betul? Jawaban harus diberikan oleh setiap pembaca sendiri. Dalam masalah sefundamental itu jawaban betul tak dapat didekritkan. Berikut ini saya mau menyajikan pertimbangan Thomas Aquinas yang kiranya tetap relevan.

4. Dua macam kesatuan menurut Thomas Aquinas

Meskipun Thomas Aquinas (1226-1274) hanya mencapai umur 48 tahun, karya hasil penanya mengisi lebih dari satu meter papan buku. Pemikirannya selalu tajam, analitis, *to the point.* Di mana ia membicarakan masyarakat dan negara, Thomas menguraikan dua cara sesuatu dapat merupakan kesatuan yang sangat relevan bagi masalah kita. Ia membedakan dua macam *unum* (kesatuan): *Unum in se* dan *unum ordinis.*[3]

Unum in se berarti: satu pada diri sendiri. Sesuatu itu merupakan "satu pada diri sendiri" apabila sesuatu itu sedemikian bersatu sehingga dapat bertindak sendiri dan bagian-bagiannya hanya dapat ada dan bertindak dalam kesatuan yang satu itu. Dalam filsafat kesatuan semacam itu disebut kesatuan substansial: Ia merupakan sesuatu yang mandiri. Jadi sesuatu yang merupakan *unum in se* berdiri sendiri, sedangkan bagian-bagiannya tidak bisa berdiri atau bertindak di luar kesatuan itu.

Contoh *unum in se* adalah organisme. Meskipun organisme terdiri dari banyak bagian, namun ia bertindak sebagai satu dan berada sebagai satu. Sebaliknya, bagian-bagiannya, termasuk organ-organnya, tidak dapat bereksistensi di luar kesatuan dengan organisme mereka dan tidak dapat bertindak sendiri.

Sedangkan *Unum ordinis* ("kesatuan tatanan") adalah kesatuan antara beberapa *unum-in-se* yang terarah kepada tujuan yang satu. Jadi *unum ordinis* terdiri dari substansi-substansi yang sebenarnya berdiri sendiri, yang mandiri tapi yang tersusun, atau menyusun diri sedemikian rupa sehingga membentuk tatanan (*"ordo"*). Mereka bisa meninggalkan kesatuan tatanan itu dan bertindak sendiri.

Kekhasan *unum ordinis* adalah bahwa kesatuan itu semata-mata resultat dari keterarahan unsur-unsurnya. Kesatuan itu sendiri tidak mempunyai substansi atau jiwa sendiri. Yang bersubstansi adalah unsur-unsurnya. Ia mirip dengan gambar raksasa seorang pemimpin negara yang dibentuk oleh ribuan siswa yang duduk di tribune stadion dengan pakaian yang ditata dengan seksama. Kelihatan gambar itu betul-betul sebuah kesatuan. Tetapi begitu siswa-siswa itu meninggalkan tempat, gambar itu bubar. Siswa-siswa itu tetap ada.

Thomas membuat distingsi antara dua kesatuan itu untuk menjelaskan dalam arti apa masyarakat dan negara merupakan kesatuan. Ia menegaskan bahwa semua satuan atau struktur sosial merupakan *unum ordinis* dan bukan *unum per se.* Ia memperlihatkan hal itu antara lain dengan menunjukkan bahwa fungsi masyarakat dan negara hanya sementara (selama manusia hidup di dunia ini), sedangkan manusia individual ada untuk selama-lamanya (karena sesudah kematian dipanggil ke sisi Tuhan).

Thomas Aquinas dengan demikian memperlihatkan bahwa masyarakat dan negara tidak boleh dianggap sebagai organisme dengan anggota-anggotanya sebagai organ. Masyarakat tidak mempunyai eksistensi di luar anggota-anggotanya. Ia tidak mempunyai sebuah jiwa sendiri. Tujuan masyarakat adalah kesempurnaan warga-warganya dan bukan sebaliknya.

Pertimbangan itu menjelaskan juga mengapa pandangan organistik dan integralistik negara mudah disalahgunakan secara ideologis. Sebenarnya bangsa dan negara tidak mempunyai jiwa atau kesadaran pada dirinya sendiri. Padahal pandangan organistik mengandaikan adanya jiwa bangsa sebagai pemersatu. Dengan sendirinya fungsi "jiwa" itu diambil alih oleh elit yang berkuasa dengan sekaligus mengatasnamakan cita-cita integralisme untuk membenarkan monopoli kekuasan dalam tangan mereka.

5. Faham negara Hegel

Kecuali pada Adam Müller, Supomo juga menunjuk pada Spinoza dan Hegel sebagai sumber pikirannya tentang negara integralistik. Baruch Spinoza, filosof Yahudi Belanda keturunan Portugis besar yang meninggal pada tahun 1677 di den Haag, secara radikal menolak segala kemajemukan. Tak ada *unum in se* dan *unum ordinis,* yang ada hanyalah *unum.* Spinoza membela monisme murni. Hanya ada satu substansi yang menampakkan diri sebagai bereksistensi dan berpikiran (dua sifat dasar menurut Descartes): *"Deus sive natura",* "Allah atau alam". Jadi bagi Spinoza semuanya adalah satu, bisa disebut Allah atau alam (karena pandangan itu Spinoza dikeluarkan dari umat Yahudi). Manusia-manusia hanyalah "aksidens" atau ekspresi substansi Ilahi yang satu itu. Seluruh realitas, alam maupun

terdeterminasi secara geometris. Manusia menipu diri kalau ia mengira mempunyai kehendak dan tanggung jawab sendiri.

Apakah monisme itu yang dimaksud Supomo? Barangkali Supomo tidak sepenuhnya memahami pikiran Spinoza yang menghilangkan segala arti manusia itu. Monisme mencaplok juga integralisme karena dalam kesatuan murni tak ada lagi yang dapat dipersatukan.

Tetapi bagaimana halnya Hegel? Apakah tepat kalau Hegel ditempatkan dalam satu deretan dengan Adam Müller (dan Spinoza)?

Dilihat sepintas Hegel berada di posisi yang sangat berlainan, bahkan berlawanan dengan Adam Müller.[4] Adam Müller menentang Pencerahan dan Revolusi Perancis, Hegel melanjutkan Pencerahan dan mengagumi Revolusi Perancis sebagai dobrakan roh kebebasan yang menentukan. Müller berorientasi pada abad pertengahan, Hegel memahami hakikat masyarakat modern dengan *civil society*nya. Müller memahami negara sebagai kesatuan bangsa yang hampir mistik, Hegel memahaminya sebagai institusionalisasi kebebasan.

Akan tetapi, di lain pihak Hegel memasukkan filsafat tentang negara ke dalam kerangka filsafatnya tentang roh semesta sedemikian rupa hingga pengakuan rasionalitas dan kebebasan menjadi ambivalen. Ambivalensi itu tampak begitu kita melihat dari lebih dekat negara macam apa yang dinyatakan sebagai *"der Gang Gottes in der Welt"* ("perjalanan Allah dalam dunia", pasal 258[5]).

Hegel memang sangat menegaskan segi negara hukum. Negara betul-betul selalu bertindak dalam batas-batas hukum dan hukum sendiri adalah hukum yang maju, yang sesuai dengan martabat manusia sebagai makhluk bebas dan beradab. Dengan demikian terjamin bahwa negara tidak lagi bertindak secara sewenang-wenang dan despotik.

Tetapi mengapa Hegel lalu menolak demokrasi atau perwakilan langsung rakyat dalam parlemen? Pemerintah menurut Hegel memang perlu dikontrol, tetapi kontrol itu bukan oleh sebuah parlemen yang dipilih rakyat, melainkan oleh dua *chamber*, di mana yang satu diisi oleh wakil-wakil organisasi karya (*Korporationen*), yang satunya oleh wakil-wakil kelas-kelas sosial (*Stände*[6]).

Untuk membenarkan penolakan pemilihan umum, Hegel mengacu pada paham kehendak umum Rousseau, tetapi mengritik bahwa Rousseau menganggap "kehendak objektif" rakyat sama dengan penjumlahan

kehendak-kehendak warga rakyat masing-masing (Pasal 258[7]). Argumentasi itu konsisten dengan pengertian Hegel bahwa negara adalah ungkapan roh objekif dan roh objektif adalah roh atau makna yang sebenarnya yang terkandung dalam segala macam pikiran, hasrat dan kehendak masing-masing orang (= roh-roh subjektif). Jadi Hegel mau mengatakan bahwa rakyat sendiri sebenarnya tidak tahu apa yang dikehendakinya; yang mengetahuinya adalah negara, karena negara secara "objektif" mengungkapkan apa yang dalam rakyat hanya ada secara "subjektif".

Dengan demikian Hegel memang berhasil mengatasi inkosistensi Rousseau yang paling gawat, yaitu bahwa kehendak umum yang satu, yang di*claim* nyata-nyata ada dalam kehendak seluruh rakyat, harus diidentifikasikan dengan kehendak mayoritas (mengingat rakyat yang nyata tidak pernah mencapai kesatuan kehendak). Hegel mengatakan bahwa kehendak umum itu terwujud dalam "kelas umum" (*"dem allgemeinen Stand"*), yaitu kelas pegawai negeri (*"Beamtenstánd"*) yang menurut Hegel dengan sendirinya tanpa pamrih meminati kepentingan umum (pasal 205). Meskipun korps pegawai negeri Prussia selama beratus-ratus tahun menjadi model termashyur sebuah korps pegawai yang bersih, cakap dan *dedicated,* namun begitu saja mempercayakan penentuan kehendak masyarakat kepada para pegawai tetap kelihatan aneh.

Lebih dari itu, dalih bahwa apa yang sebenarnya dikehendaki rakyat dimengerti dengan lebih objektif oleh pemerintah dan aparatur negara, mudah sekali menjadi legitimasi sistem yang otoriter dan paternalistik. Dengan ini cocok bahwa Hegel menolak bentuk negara republik dan mempertahankan monarki konstitusional. Hal ini kelihatan aneh. Kalau negara betul-betul mengungkapkan rasionalitas roh objektif, seperti di*claim* Hegel, mengapa kepala negara mesti seorang raja, jadi yang tidak dipilih secara rasional, melainkan secara alami murni berdasarkan keturunan darah?

Maka pada Hegel pun kita menemukan model yang rupa-rupanya atraktif bagi Supomo, bahwa rakyat sendiri tidak perlu dilibatkan langsung dalam kehidupan kenegaraan, melalui mekanisme-mekanisme demokratis nyata, melainkan bahwa pemerintahan diserahkan saja seluruhnya kepada pemimpin. Pemimpin yang berbudi luhur dengan sendirinya akan mengetahui, malah dengan jauh lebih baik, apa

yang sebenarnya dikehendaki oleh rakyat (sedangkan rakyat sendiri yang sibuk mencari makan dan memikirkan hal-hal kehidupan sehari-hari tidak menyadarinya). Kiranya tepat juga bahwa Hegel dipasang dalam satu deretan dengan Adam Müller.

Penutup

Rupa-rupanya hanya ada dua cara orang dapat mendukung faham negara integralistik: Secara polos (orang Belanda bilang: *onnozel*), atau secara sinis. Kalau kita secara polos percaya pada kebijaksanaan dan kebaikan pemimpin negara serta pada etos aristokrasi atau elit lain yang tanpa pamrih mengusahakan kesejahteraan seluruh masyarakat, kita akan rela menyerahkan segala harapan dan aspirasi kita pada kebijaksanaan dan kebaikan mereka, kita akan bahagia dalam perasaan lebur dalam kesatuan rohani bangsa.

Atau kita secara sinis memanfaatkan kerelaan mereka yang *onnozel* itu untuk memblokir segala tuntutan agar hak-hak asasi kemanusiaan masyarakat diakui dan diadakan mekanisme-mekanisme keras kontrol demokratis terhadap kekuasaan politik, jadi kita memanfaatkan faham negara integralistik untuk melegitimasikan monopoli kita atas kekuasaan. Terserah kita yang mana yang kita pilih.

Catatan-catatan:

1. Terdapat dalam: Mr. Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-undang Dasar 1945*, jilid I, Jakarta 1959, hlm. 109-121; berikut angka dalam kurung mengacu pada edisi ini.
2. Karya utama Adam Müller adalah *Die Elemente der Staatskunst*, 3 jilid, Dresden 1809 yang diedit kembali 1922.
3. *Summa Theologiae* I, qu.39, a.3, misalnya dalam edisi berbahasa Latin dan Inggris oleh Eyre & Spottiswood/MacGraw-Hill, jilid 7, London/New York 1976, hlm. 108.
4. Tentang filsafat negara Hegel lihat karangan berikut. Filsafat negara Hegel termuat dalam *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dicetak pertama kalinya pada tahun 1821.
5. Di sini dan di bawah "pasal" selalu mengacu pada "*Grundlinien der Philosophie des Rechts*" itu.

6. Tetapi berbeda dengan Müller. Hegel membagi kelas-kelas itu ke dalam "kelas umum" – para pegawai yang tidak terwakili karena langsung menjalankan negara. – para pemilik tanah. dan tiga kelas pekerja. yaitu para tukang. para pengusaha dan para pedagang (pasal 203. 204. 303). suatu pandangan yang lebih sesuai dengan masyarakat pada waktunya.
7. Lihat juga polemik Hegel dalam pasal 301.

7

Hegel Tentang Moralitas dan Struktur Sosial

Siapa orang yang secara moral lebih tinggi: Warga negara baik-baik yang tanpa pamrih memenuhi kewajiban-kewajiban yang sudah termuat dalam segala macam lembaga dan disampaikan kepadanya oleh atasannya dan oleh pihak-pihak lain yang berwenang, jadi orang yang dapat menyesuaikan diri dengan realitas sosial dan seperlunya menyangkal perasaan dalam hatinya yang kurang setuju? Atau si pemberontak herois yang tidak bersedia mengkompromikan keyakinan hatinya, yang seperlunya bangkit melawan segala lembaga dan wewenang dan bersedia masuk ke dalam penjara demi keyakinan-keyakinannya? Karangan ini tidak langsung menjawab pertanyaan ini. Akan tetapi saya membahas pemikiran Hegel, salah seorang filsuf terbesar segala zaman, tentang hubungan antara moralitas pribadi dan tuntutan-tuntutan lembaga-lembaga sosial. Apakah Hegel dapat memecahkan masalah tersebut di atas? Yang jelas, ia sekurang-

kurangnya berhasil menempatkannya ke dalam kerangka yang wajar. Pemikiran Hegel tentang moralitas dan struktur-struktur sosial sampai sekarang di kalangan para filsuf dianggap salah satu buah pemikiran etika dan filsafat politik yang paling aktual.

Pengantar: Immanuel Kant

Apabila kita bertanya filsuf siapa kiranya filsuf paling besar pengaruhnya dalam 500 tahun terakhir, jawaban yang akan disepakati oleh banyak filsuf dari pelbagai aliran akan berbunyi: Immanuel Kant. Manusia sederhana dari Königsberg, ibukota provinsi Prussia Timur [sejak sesudah perang dunia II masuk ke dalam wilayah Uni Soviet dan diganti namanya menjadi Kaliningrad], yang hidup dari tahun 1724 sampai tahun 1804, betul-betul merevolusikan pengertian kita tentang pengertian.

Tetapi dalam bidang etika pun Kant seorang pendobrak. Ia merumuskan untuk pertama kalinya peran hakiki otonomi dalam moralitas. Kant menegaskan – di bawah *label* "imperatif kategoris" bahwa moralitas adalah hal keyakinan dan sikap batin, dan bukan hal sekadar penyesuaian dengan aturan dari luar, entah itu aturan hukum negara, agama atau adat-istiadat. Dalam bahasa sederhana: Kant memastikan bahwa kriteria mutu moral seseorang adalah kesetiaannya terhadap suara hatinya sendiri. Setiap orang tidak hanya berhak, melainkan berkewajiban untuk senantiasa mengikuti suara hatinya.

Adalah jasa Immanuel Kant bahwa ia untuk pertama kalinya dalam sejarah pemikiran manusia dengan tajam membedakan antara **hukum** dan **moralitas**. **Hukum** adalah tatanan normatif lahiriah masyarakat. Lahiriah dalam arti bahwa ketaatan yang dituntut olehnya adalah pelaksanaan lahiriah, sedangkan motivasi batin tidak termasuk. Maka **legalitas**, ketaatan lahiriah terhadap sebuah hukum, peraturan atau undang-undang, belum berkualitas moral.

Sikap yang berkualitas moral oleh Kant disebut **moralitas**. Moralitas adalah pelaksanaan kewajiban karena hormat terhadap hukum. Sedangkan hukum itu sendiri tertulis dalam hati manusia. Sebuah hukum atau aturan dari luar hanya mengikat secara moral kalau diyakini dalam hati. Moralitas adalah tekad untuk mengikuti apa yang dalam hati disadari sebagai kewajiban mutlak. Sejak Kant sebuah

sikap atau tindakan hanya dapat dianggap moral apabila diambil secara otonom, artinya berdasarkan kesadaran sendiri tentang kewajiban.

Maka Kant untuk selamanya mengakhiri pencampuran – yang bisa fatal bagi moralitas – antara ketaatan terhadap pelbagai hukum dan ketaatan pada kewajiban moral. Baru dengan Kant itu kita dapat memahami secara teoretis dan etis mengapa bisa terjadi bahwa seseorang dapat melawan hukum justru **karena** ia orang bermoral dan bukan karena ia orang tak bermoral. Maka Kant memungkinkan pengertian yang wajar terhadap gejala ***conscientious objector***.[1]

Filsafat Kant menjadi perangsang salah satu aliran besar filsafat, yaitu Idealisme Jerman yang tokoh-tokohnya adalah J.G. Fichte (1762-1814), F.W. Schelling (1775-1854) dan Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831]. Fichte dan Schelling di sini tidak dapat dibicarakan.

Hegel menempatkan diri atas faham moralitas otonom yang dikembangkan Kant. Akan tetapi Ia sekaligus kritis terhadap Kant. Bagi Hegel posisi Kant adalah "abstrak" karena tidak memperhatikan bahwa manusia dengan otonominya, jadi suara hatinya, selalu sudah bergerak dalam ruang yang ditentukan oleh struktur-struktur sosial yang mewadahi tuntutan-tuntutan moral juga. Struktur-struktur itu tidak boleh dianggap sepi. Dengan menempatkan fenomen moralitas manusia ke dalam kerangka sebuah filsafat sejarah yang lebih luas, Hegel mampu mengatasi "keabstrakan" Kant dan sekaligus menempatkan legitimasi struktur-struktur sosial itu di tingkat yang lebih tinggi. Hal itu dilakukan melalui sebuah pengertian baru terhadap arti *"Sittlichkeit"*[2] yang dikembangkannya dalam karyanya "Garis-garis Dasar Filsafat Hukum" [*"Grundlinien der Philosophie des Rechts"*[3]]. *"Sittlichkeit"* difahaminya sebagai tatanan sosial-moral yang terwujud dalam lembaga-lembaga kehidupan kemasyarakatan manusia.

Berikut ini saya pertama menggariskan filsafat sejarah Hegel, dalam bagian kedua menguraikan tiga unsur dialektis sebuah moralitas yang nyata, yaitu hukum, moralitas dan *"Sittlichkeit"*. Dalam bagian ketiga saya mengajak pembaca untuk merenungkan makna filsafat moralitas Hegel itu.

A. SEJARAH SEBAGAI PERKEMBANGAN KE ARAH KEMERDEKAAN

Inti filsafat sejarah Hegel adalah bahwa ia memahami sejarah sebagai gerak perkembangan ke arah kemerdekaan yang semakin besar. Dobrakan menentukan ditemukan Hegel pada agama [di mana ia memusatkan perhatian pada agama Kristen]. Bagi Hegel inti munculnya agama Kristiani adalah masuknya paham subjektivitas. Dengan paham subjektivitas dimaksud bahwa manusia memahami diri dan dunia dari dalam, sebagai kesadaran diri subjektif, jadi sebagai subjek, bukan hanya sebagai objek. Nilai manusia tidak terletak dalam kuantitas atau dalam unsur lahir, melainkan dalam sikap batin pribadi. Dengan demikian manusia individual memahami diri sebagai persona, artinya sebagai pusat pengertian dan kebebasan yang mengandung tanggung jawab pribadi. Setiap orang sebagai manusia bernilai pada dirinya sendiri.

Semula kesadaran itu masih abstrak, artinya hanya merupakan kepercayaan tentang hakekat manusia dan panggilannya oleh Allah, tetapi belum mewujudkan struktur-struktur sosial. Dobrakan subjektivitas berikut menurut Hegel terjadi dalam Reformasi Protestan. Reformasi mengakui bahwa dalam hal iman setiap orang Kristen berhak membentuk penilaian sendiri; setiap orang adalah bebas untuk membaca Kitab Suci sendiri dan menafsirkannya, ia tidak sekadar mengikuti tafsiran pimpinan Gereja.[4]

Apa yang terjadi dalam bidang kesadaran religius melalui Reformasi Protestan terlaksana dalam bidang struktur-struktur sosial dan politik dalam Revolusi Perancis: Revolusi Perancis menghasilkan kemenangan prinsip kemerdekaan dalam bidang sosial dan kenegaraan. Di satu pihak, menurut cita-cita Revolusi Perancis, negara harus mengakui kebebasan setiap orang untuk mengikuti suara hati, di lain pihak struktur-struktur kenegaraan, terutama hukum, harus sedemikian rupa hingga menjadi wadah kebebasan dan otonomi para warganya. Jadi negara sendiri, daripada merupakan sarana paksaan dan penertiban terhadap masyarakat, melalui struktur-struktur yang sesuai dengan hak asasi manusia, menjadi ekspresi dan penjamin otonomi para warganya. Negara yang dicita-citakan oleh Revolusi Perancis bukan suatu kekuataan pemaksa yang menghadapi individu-individu seba-

gai kekuatan yang asing dan dari luar, melainkan ia merupakan ungkapan realisasi kemerdekaaan individu-individu dalam ruang kemasyarakatan. Kemerdekaan suara hati dan otonomi subjek manusia yang diproklamasikan oleh Martin Luther dalam bidang agama, memperoleh eksistensi objektif sosial dan institusional dalam negara yang mempunyai konstitusi sesuai dengan cita-cita Revolusi Perancis.[5]

Nah, dalam "*Rechtsphilosophie*-nya" Hegel mengutarakan situasi historis yang tercapai di Eropa pada umumnya dan Prussia khususnya dengan Revolusi Perancis. Dengan demikian tulisan "*Rechtsphilosophie*" itu adalah "zamannya, tertuangkan dalam pikiran" (pasal 6).[6] Ritter menulis bahwa "ajaran falsafi tentang realisasi kemerdekaan menjadi realitas aktual semua anggota masyarakat sebagai orang bebas"[7]. Negara yang berdasarkan konstitusi yang menjamin kebebasan dan martabat manusia adalah tatanan di mana manusia tidak merasa dikekang, melainkan justru ditunjang dalam kebebasannya.

B. HUKUM, MORALITAS DAN SITTLICHKEIT

Jadi bagi Hegel kebebasan manusia bukan sekadar sikap otonomi batin, melainkan merupakan hakikat seluruh kerangka sosial di dalamnya manusia merealisasikan diri. Itu berarti bahwa kebebasan harus terungkap dalam tiga lembaga yang satu sama lain berhubungan secara dialektis, yaitu hukum, moralitas individu dan tatanan sosial-moral atau "*Sittlichkeit*". Tiga lembaga ini merupakan tiga tahap "pengembangkan gagasan kehendak yang pada dirinya sendiri dan bagi dirinya sendiri bebas" [*"die Idee des an und für sich freien Willens"*] (Pasal 33). Urutan antara tiga lembaga itu adalah urutan perealisasian kemerdekaan yang semakin konkret. Kemerdekaan mulai menjadi nyata dalam sistem hukum yang modern, menjadi lebih real dalam kedalaman suara hati setiap anggota masyarakat, dan mencapai kesempurnaannya dalam tatanan sosial-moral yang dijamin negara.

1. Hukum

"Eksistensi langsung [pertama] yang diambil kebebasan secara langsung" (pasal 40) adalah hukum dan contoh utama hukum adalah

hak milik pribadi. Dalam hak milik pribadi kebebasan kehendak diakui oleh karena benda yang merupakan milik seseorang diakui dan dijamin sebagai itu. Menjadi milik berarti bahwa seorang persona meletakkan kehendaknya ke dalam benda itu. Maka pengakuan terhadap milik pribadi sebagai hak hukum merupakan pengakuan terhadap kehendak persona itu. Maka hak milik itu adalah lingkaran luar kebebasan persona (*bdk.* pasal 41). Kebebasan di sini mempunyai eksistensi dalam bentuk "keharusan hukum: Jadilah persona dan hormatilah orang-orang lain sebagai persona" (pasal 36), di mana "persona" di sini berarti pemilik kedudukan hukum.

Akan tetapi eksistensi lahiriah kebebasan ini yang terdiri semata-mata dalam pengakuan hak milik sebagai benda tempat seorang persona meletakkan kehendaknya itu masih merupakan eksistensi yang kurang sesuai karena di dalamnya kebebasan jauh terlalu abstrak. Demikian karena hukum tidak memperdulikan [= membuat abstraksi dari] semua kekhususan persona yang bersangkutan. Hukum adalah hal yang semata-mata formal dan "oleh karena itu kepentingan khusus, keuntungan saya atau kesejahteraan saya tidak masuk perhitungan – begitu pula tidak ada yang secara khusus menggerakkan kehendak saya, pengertian dan maksud" (pasal 37). Kenyataan itu terungkap dalam kenyataan bahwa ketentuan-ketentuan hukum be-rupa negatif [yaitu ketentuan-ketentuan "untuk tidak melanggar persona dan apa yang tersangkut padanya", pasal 38].

Oleh karena itu kebebasan, meskipun memperoleh pengakuan dalam hukum, namun tidak dapat berhenti padanya. Untuk mencapai kebebasan, subjek [manusia] harus menegasi hukum. Ia harus me-ngembangkan moralitas.

2. Moralitas

Moralitas adalah negasi dialektik hukum. Subjek yang bermoral tidak tunduk kepada hukum yang dipasang dari luar – Kant menyebut sikap ini heteronomi, – melainkan kepada hukum yang disadari dalam hati. Maka dalam moralitas manusia menjadi bebas dari heteronomi. Ia mencapai otonomi. Ia hanya tunduk terhadap hukum yang diyakininya sendiri. Dalam menaati hukum moral ia identik dengan dirinya sendiri karena hukum itu adalah hukum yang diyakini sendiri.

Orang yang bermoralitas bertekad mengikuti suara hati. Atas nama suara hati ia berani menentang segala hukum dari luar. Ia bebas terhadapnya. Hukum luar kehilangan daya paksanya. Dalam bahasa lebih teknis, Hegel menulis bahwa moralitas adalah lingkaran kehendak subjektif yang mempertahankan diri secara otonom berhadapan dengan seluruh dunia luar.

Maka kebebasan sekarang tidak lagi terikat pada sebuah benda, pada milik, melainkan "hanya dapat menjadi nyata dalam kehendak sebagai kehendak subjektif" (pasal 106). Dengan membedakan hukum dan moralitas Hegel kembali ke pembedaan legalitas dari moralitas oleh Kant, pembedaan mana menjadi "alasan mengapa Hegel sangat menghargai filsafat moral Kant"[8]. Kalau pada hukum maksud-maksud subjektif saya tidak relevan [apakah saya taat kepada hukum karena saya menghormatinya, atau karena saya ingin mendapat nama baik pada pemerintah, dari segi hukum tidak membuat pembedaan], maka sebaliknya pada titik tolak moralitas berlaku bahwa "tindakan [harus] hanya berlaku, sejauh ia ditentukan oleh saya secara internal, jadi dia menjadi rencana saya, maksud saya" (pasal 110 Z). Penilaian terhadap seseorang juga berubah. Pada tingkat hukum orang dinilai dari hasil lahiriah perbuatannya, dari kesesuaian perbuatan dengan hukum. Sedangkan pada tingkat moralitas mutu seseorang sebagai manusia dinilai dari sikap hati, dari apa yang dimaksud. Dalam tambahan ("*Zusatz*", Z) kepada pasal 106 Hegel menulis: "Karena manusia ingin dinilai menurut penentuan diri, ia dalam hubungan ini adalah bebas, bagaimana pun keadaan ketentuan-ketentuan lahiriah. Tidak mungkin kita memaksa masuk ke dalam keyakinan manusia itu; ia tidak dapat diperkosa dan oleh karena itu kehendak moral tidak dapat dimasuki. Nilai manusia ditentukan berdasarkan tindakannya yang batin, dan dengan demikian titik tolak moral merupakan kebebasan yang memahami dirinya sendiri."

Titik tolak moralitas adalah sudut pandang subjek, keyakinannya. Dalam pasal 132 ditulis: "Adalah hak kehendak subjektif agar apa yang diharuskan diakuinya sebagai sah, difahami olehnya sebagai baik." Ungkapan pengalaman hak itu adalah suara hati, "subjektifitas yang dalam keuniversalannya yang terefleksi pada dirinya sendiri adalah kesadaran mutlak tentang dirinya sendiri" (pasal 136).

3. *"Sittlichkeit"*

Akan tetapi menurut Hegel moralitas pun masih merupakan sikap abstrak karena moralitas tinggal dalam kebatinan murni dan tidak mengacu pada struktur-struktur objektif dunia sosial lahir. Hegel menuduh Kant jatuh ke dalam "formalisme kosong" yang merendahkan "ilmu moral menjadi omongan tentang kewajiban demi kewajiban" (pasal 135 A). Kewajiban pada dirinya sendiri sama sekali kosong. Manakah kewajiban-kewajiban manusia tidak dapat disimpulkan hanya dari universalisme kewajiban moral. Tidak cukup mengatakan kepada seseorang: "Ikutilah suara hatimu!", karena suara hati sendiri masih memerlukan orientasi. Suara hati hanya membunyikan perintah untuk melakukan apa yang benar. Tetapi: Yang benar itu apa? Menurut Hegel yang benar adalah yang rasional, dan yang rasional itu digariskan melalui struktur realitas sosial. Bidang itu oleh Hegel disebut *"Sittlichkeit"*, tatanan sosial-moral.

Bidang *"Sittlichkeit"* pada pokoknya ditentukan oleh tiga lingkup hidup manusia: keluarga, masyarakat luas, dan negara. Tiga lembaga itu disebut *"Sittlichkeit"* atau tatanan sosial-moral karena mereka menentukan, melalui adat-istiadat, kebiasaan dan hukum, bagaimana individu harus bertindak sebagai makhluk moral. Jadi menurut Hegel pada umumnya manusia akan bertindak secara moral apabila ia mengambil orientasi dari norma-norma kehidupan keluarga, masyarakat luas dan negara.

Paham tentang *"Sittlichkeit"* itu termasuk ajaran Hegel yang paling banyak disalah-pahami. Rupa-rupanya Hegel sendiri yang bersalah, kalau ia, misalnya, menulis tentang individu: "Tak ada lain yang harus dilakukan individu daripada apa yang telah digariskan, diungkapkan kepadanya, dan dimengertinya dalam keadaan sosialnya" (pasal 150 A). Kalimat ini dapat saja dipahami seakan-akan moralitas terdiri dalam mengikuti norma-norma masyarakat yang bersangkutan, misalnya mirip dengan pengertian Durkheim kemudian. Hal itu akan berarti bahwa Hegel kembali ke heteronomi moral yang sudah diatasi oleh Kant. Kalimat-kalimat seperti itu yang memungkinkan Hegel dipahami secara konservatif sebagai filsuf yang menuntut kesesuaian dengan realitas sosial yang ada dan menolak usaha perubahan, misalnya berdasarkan argumen, bahwa "yang ada adalah rasional"[9] dan

oleh karena itu adalah masuk akal kalau individu, daripada mengritik dan menuntut macam-macam dari negara, menyesuaikan diri saja dengan struktur-struktur yang ada.

Akan tetapi "tafsiran konservatif" ini tidak memperhatikan sebuah pengandaian pada Hegel yang sangat penting. Masyarakat yang diandaikan dalam *Rechsphilosophie* Hegel adalah masyarakat yang ditata oleh sebuah negara yang memiliki sebuah konstitusi tertulis, tatanan hukum dan adat-istiadat tak tertulis yang telah mewadahi kebebasan penuh subjektivitas manusia. Negara dan masyarakat yang dibahas Hegel adalah negara pasca-Revolusi Perancis, negara di mana hormat terhadap martabat manusia sebagai makhluk yang bebas dan berhak bertindak secara otonom telah meresapi struktur-struktur sosial. Hegel memahami bidang-bidang itu "sebagai realitas etis kehendak subjektif moral dan nilai moralnya".[10] Konsepsi Hegel tentang "*Sittlichkeit*" berdasarkan pengandaian, bahwa bidang-bidang objektif hidup masyarakat – yang dirangkum sebagai keluarga, masyarakat luas, dan negara – sudah mempunyai struktur yang merealisasikan kebebasan. Oleh karena itu, apabila individu bertindak sesuai dengan struktur-struktur itu, ia merealisasikan kebebasannya sendiri. Sistem hukum yang dijamin oleh negara adalah "kerajaan kebebasan yang terealisasi" (pasal 4). Oleh karena itu Hegel menyebut "*Sittlichkeit*" "paham kebebasan yang telah menjadi dunia nyata dan kodrat kesadaran diri" (*bdk.* pasal 142). "*Sittlichkeit*" adalah bidang di mana kehendak khusus [kehendak subjek otonom] menyatu dengan kehendak umum [sebagaimana terungkap dalam lembaga-lembaga].

Di satu pihak hal itu berarti bahwa bidang kebebasan subjektif tidak dapat dimasuki oleh negara. Hegel menulis secara eksplisit: "Undang-undang negara tidak mungkin mau mengenai sikap batin, karena dalam keyakinan moral aku berada bagi diriku sendiri, dan paksaan di sini tidak mempunyai arti" (pasal 94 Z). Jadi negara tidak mempunyai hak apapun terhadap keyakinan batin para warganya, entah itu dalam bidang nilai dan norma moral, dalam keyakinan agama dan kepercayaan, entah mengenai keyakinan politik. Apa yang dipikirkan, diyakini dan dipercayai maupun tidak dipercayai seseorang berada di luar wewenang negara dan lembaga-lembaga masyarakat lainnya, termasuk keluarga dan lembaga agama. Jadi Hegel sepenuhnya mempertahankan paham moralitas Kant sebagai ketaatan otonom terhadap kewajiban sebagaimana disadari langsung dalam hati.

Di lain pihak, dengan adanya tatanan sosial yang bernafaskan kebebasan, "sikap moral mempunyai isi yang dapat dipegang..., undang-undang yang ada pada dan bagi diri mereka sendiri" (pasal 144). Undang-udang dan, begitu dapat kita tambah, struktur-struktur normatif masyarakat pasca-Revolusi Perancis itu "bagi subjek bukan sesuatu yang asing" karena mereka itu "dari hakikatnya sendiri" (pasal 147). Yang dimaksud Hegel adalah bahwa manusia tidak seakan-akan dari titik nol harus mencari apa kiranya kewajiban-kewajibannya, melainkan ia menemukan apa yang secara konkret menjadi kewajibannya dalam tuntutan-tuntutan yang terkandung dalam struktur-struktur masyarakat, jadi dalam keluarga, dalam masyarakat luas dan dalam hukum negara.

Dengan demikian Hegel mencapai pengertian kelakuan moral yang lebih realistik. Ia memang tidak menyangkal kemungkinan adanya sikap hati yang herois, yang memberontak melawan struktur-struktur sosial yang ada. Akan tetapi menurut Hegel sikap herois itu hanya perlu "dalam keadaan-keadaan luar biasa dan apabila antara keadaan-keadaan itu sendiri terjadi konflik" (pasal 150 A). Dalam situasi biasa keutamaan moral terdiri dalam kebaikan dan kejujuran seseorang [*"Rechtschaffenheit"*], artinya dalam bertindak menurut kewajiban-kewajiban yang tergariskan dalam hubungan-hubungan sosial (*bdk.* pasal 150). Individu baru mencapai kemerdekaannya yang penuh apabila tidak setiap kali ia mau bertindak harus mengadakan pertimbangan mendalam baru tentang kewajibannya, jadi apabila melalui partisipasi dalam kehidupan bermasyarakat kebebasannya dibenarkan. Dengan demikian ia dapat lebih mudah menjadi bebas dari ketergantungan dari dorongan alami dan menjaganya dari sikap kebatinan yang kosong, yang puas dengan sikap batin [*"Gesinnung"*] dan tidak sampai bertindak nyata (*bdk.* pasal 149 dan Z). Joachim Ritter menulis: "Oleh karena itu hanya hukum sebagai undang-undang yang berdasarkan kemerdekaan dan negara yang berdasarkan hukum sebagai undang-undang, dapat menjamin bahwa individu-individu dapat menemukan realitas moral bebas mereka dalam lembaga-lembaga."[11]

C. BEBERAPA PERTIMBANGAN

Filsafat moral Hegel dapat dipandang sebagai **sintesa dialektik** dari etika **Aristoteles** dan etika **Kant**. Sebagai antitesa Hegel melawan "keabstrakan" formalisme Kant yang meletakkan moralitas seluruhnya ke dalam kesadaran hati manusia. Hegel kembali kepada *insight* Aristoteles bahwa hidup etis terlaksana dalam partisipasi dalam kehidupan *polis*, kehidupan kenegaraan kota. Bagi Aristoteles berpolitik – dalam arti partisipasi itu – dan beretika adalah sama.

Kant, antitesisnya Aristoteles, menentang identifikasi itu dengan tajam. Untuk itu Kant membuat distingsi antara legalitas [asal taat pada aturan] dan moralitas [taat pada kewajiban yang disadari dalam hati]. Hegel menyetujui kritik Kant itu, tetapi sebaliknya mengritik bahwa Kant tidak dapat menghubungkan kembali kewajiban yang dirasakan dalam hati dengan jaringan norma-norma dalam masyarakat. Dengan demikian etika menjadi abstrak, berada dalam bahaya individualisme, dan terlalu membebani otonomi subjek yang mandiri.

Tetapi Hegel tidak sekedar kembali ke Aristoteles. Ia kembali, tetapi di satu tingkat dialektis lebih tinggi. Tatanan masyarakat yang berhak menjadi acuan bagi moralitas subjek bukanlah sembarang tatanan, melainkan tatanan rasional, tatanan yang sudah mewadahi otonomi dan martabat manusia. Sehingga dengan mengikuti struktur-struktur normatif tatanan masyarakat subjek dibenarkan dalam otonominya.

Itu mempunyai dua konsekuensi. Bagi tatanan sosial konsekuensinya adalah tuntutan legitimasi etis. Tatanan sosial harus menjelmakan martabat dan otonomi manusia. Secara spesifik negara kehilangan hak moral untuk menuntut ketaatan, apabila ia jatuh kembali ke dalam "moralitas" pra-Revolusi Perancis, menjadi otoriter, apalagi totaliter, menindas kebebebasan-kebebasan manusia, tidak menghormati otonomi moralnya.[12] Hanya sebagai negara "rasional" negara memiliki legitimasi.[13] Jadi filsafat Hegel merupakan kritik terhadap negara yang "tidak rasional". Etika Hegel hanya sepintas kelihatan lebih akomodatif terhadap struktur-struktur yang ada. Dalam kenyataan ia menyediakan potensial kritik sosial dan politik yang penuh dinamika.

Sedangkan bagi individu hal itu berarti bahwa, meskipun ia pada umumnya dapat saja mempercayakan penilaian moral pada norma-norma sosial yang berlaku dalam masyarakatnya akan tetapi penyerahan itu bersyarat saja. Syaratnya ialah bahwa tatanan masyarakat memang "rasional", bahwa ia betul-betul mewujudkan *"Sittlichkeit"* dalam arti sebuah tatanan sosial yang moral. Selama sistem hukum dan kekuasaan negara menunjang tanggung jawab otonom manusia, manusia akan dan harus taat. Akan tetapi apabila negara itu merosot kembali ke otoritarianisme, manusia tetap harus mempertahankan otonominya. Ia harus menempatkan diri pada penilaian moralnya sendiri, pada suara hatinya. Hegel tetap mengakui suara hati sebagai hukum terakhir bagi individu. Tak ada jalan kembali ke moralitas hukum yang bersifat legalitas. Subjektivitas modern bagi Hegel merupakan patokan historis di mana manusia tidak berhak untuk mundur lagi ke belakangnya.

Jadi perbedaan antara Hegel dan Kant sebenarnya hanya relatif. Hegel menganggap Kant berlebihan dan abstrak. Menurut Hegel, apabila kehidupan masyarakat didasarkan pada tatanan normatif yang rasional dan menghormati kebebasan, tak perlulah subjek setiap kali mengambil keputusan moral yang sedalam-dalamnya. Tidak perlu setiap kali mengeluarkan begitu banyak tenaga batin. Ia dapat mengandalkan tatanan normatif itu. Ia boleh "ikut-ikutan" dengan pandangan serta tatanan moral masyarakat. Akan tetapi hanya sejauh tidak bertentangan dengan suara hatinya. Apabila kesadaran moral subjek meragukan tatanan moral sosial itu, ia harus secara otonom mencari apa yang sebenarnya menjadi kewajibannya, ia tidak boleh mengikuti saja apa yang diharapkan oleh lingkungan. Dalam situasi itu Kant berlaku penuh kembali. Maka figur *conscientious objector* tetap merupakan kemungkinan dalam kerangka etika Hegel.

Hegel selalu merasa tidak enak dengan idealisme yang berlebihan. Oleh karena itu ia mengritik Kant. Ia melihat *"ratio"* terlaksana dalam "realitas". Maka ia menemukan bahwa otonomi berbeban berat yang dituntut Kant dalam imperatif kategorisnya merupakan "situasi batas", bukan situasi biasa. Makin "rasional" tatanan masyarakat makin subjek boleh mempercayakan diri kepadanya – tetapi hanya sampai batas tertentu. Dalam konflik moral yang sungguhan otonomi suara hati tetap berlaku.

Penutup kritis

Hegel, sang profesor termasyur di universitas Berlin, ibu kota kerajaan Prussia yang sedang mempersiapkan diri menjadi kuasa militer utama di benua Eropa dan untuk itu langkah demi langkah menghapus kembali kebebasan-kebebasan yang diberikan kepada rakyatnya dalam rangka perang melawan Napoleon: Betulkah bahwa ia tidak mengakomodasikan filsafatnya dengan kepentingan fihak yang membayar gajinya?

Jawaban atas pertanyaan itu memecahkan kam para pemuja Hegel. Demikian sudah waktu ia masih hidup. Waktu hidupnya ia dipuji sebagai filsuf paling progresif di negara paling progresif di Eropa dan sekaligus sebagai sang filsuf kebesaran negara itu. Sesudah ia meninggal, kementerian kebudayaan sedemikian khawatir terhadap benih semangat revolusi yang ditebarkan melalui filsafat Hegel sehingga mereka cepat-cepat mengangkat bekas teman studinya dan kawan sepikiran dengannya ia kemudian berpisah menjadi profesor penggantinya: Friedrich Wilhelm Schelling. Schelling yang dinilai lebih konservatif diharapkan dapat memadamkan api kritik terhadap politik reaksioner Prussia yang mendasarkan diri pada Hegel.

Sebaliknya, "klub para dokter", kelompok teolog dan filsuf radikal liberal di mana Karl Marx untuk pertama kalinya berkenalan dengan "raksasa" Hegel, mengritik sikap akomodatif Hegel. Tetapi Marx sendiri mencemoohkan kritik teman-temannya itu dan berpendapat bahwa Hegel jauh mengatasi mereka. Tetapi Marx pun mengritik Hegel sebagai ideologis: Menurut Marx Hegel menspiritualkan kritiknya dan dengan demikian membuatnya menjadi tidak efektif.

Hegel sendiri tidak membantu kita dalam menjawab pertanyaan apakah ia sebenarnya lebih revolusioner[14] atau lebih konservatif. Apakah identifikasi antara "real" dan "rasional" harus diartikan bahwa yang real baru real sungguh-sungguh apabila rasional, jadi apabila tidak rasional, dia tidak real dan tidak mempunyai hak menuntut ketaatan [interpretasi revolusioner atau "kiri"]? Ataukah identifikasi itu berarti bahwa pada pokoknya yang real selalu juga rasional, sehingga yang real harus diterima dan kritik terhadap realitas sosial-politik harus dibuang sebagai moralisme kosong [interpretasi konservatif atau "kanan"]? Apakah etika Hegel betul-betul mengutamakan

martabat otonomi manusia sebagaimana jelas-jelas diakuinya, meskipun ia mengarahkannya pada struktur-struktur sosial yang sudah ada, ataukah sebenarnya etika Hegel mengurbankan otonomi itu – meskipun secara verbal ia tetap menjunjung tinggi Kant – demi penyesuaian diri dengan kekuasaan yang ada?

Bisa juga bahwa kebesaran Hegel justru terletak dalam ambiguitas fundamental itu. Karena dengan demikian Hegel merangsang kita untuk berpikir sendiri, untuk bergulat dengan ketegangan bahwa kita, manusia, mau tak mau merupakan makhluk berkebatinan dan otonom yang sekaligus hanya dapat menghayati kebatinannya yang otonom itu melalui struktur-struktur jaringan sosial daripadanya kita berasal dan mendapat identitas kita. Teka-teki filsafat Hegel barangkali tak pernah akan tersingkap seluruhnya. Bagi siapa yang bersedia untuk menempuh *"die Anstrengung des Begriffs"* [usaha keras dan susah pemikiran yang terus mencari pengertian melawan segala kesulitan, yang menurut Hegel menjadi syarat agar kita dapat maju dalam filsafat] untuk masuk ke dalam filsafat filsuf yang oleh mereka yang mengaguminya sering dianggap filsuf terbesar itu, Hegel telah mempersiapkan pengalaman intelektual yang luar biasa.

Catatan-catatan:

1 Tentang filsafat moral Kant sekarang dapat dilihat S.P. Lili Tjahjadi, **Hukum Moral. Ajaran Immanuel Kant Tentang Etika dan Imperatif Kategoris**, Jakarta/Yogyakarta: BPK Gunung Mulia/Penerbit Kanisius 1991.

2 Adalah sangat sulit untuk menterjemahkan kata Hegel "*Sittlichkeit*" ke dalam bahasa Indonesia [dan ke dalam bahasa-bahasa lain pada umumnya]. Soalnya, Hegel mempergunakan kata ini dengan arti lain daripada yang biasa. Dalam bahasa Jerman biasa, juga dalam filsafat, *Sittlichkeit* adalah sama dengan moralitas atau sikap moral, jadi berarti kesediaan untuk hidup secara bermoral. Maka secara tepat diterjemahkan dengan "kesusilaan". Akan tetapi pada Hegel *"Sittlichkeit"* berarti bukan sekadar kesusilaan, melainkan struktur atau tatanan sosial masyarakat. Maka saya menterjemahkan "*Sittlichkeit*" di sini dengan "tatanan sosial-moral".

3 Dicetak pertama kalinya pada tahun 1821 waktu Hegel sudah menjadi profesor di Berlin; di sini saya mempergunakan edisi terbitan Suhrkamp, Frankfurt 1970; *"Rechtsphilosophie"* dibagi dalam "prakata" dan 360 pasal.

4 *Bdk.* Joachim Ritter, "Hegel und die Reformation", dalam idem, **Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel**, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969, hlm. 310-321.

5 Oleh karena itu salahlah kalau dikatakan bahwa Hegel mendewakan negara Prussia yang otoriter; Filsafat Negara Hegel sejauh mengacu pada negara Prussia, sebenarnya merupakan kritik terhadapnya: ia hanya berhak hidup sebagai penjelamaan objektif kemerdekaan; lih. H. Marcuse, **Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory**, London [2]1968.

6 Pasal dalam kurung selalu mengacu pada "Rechtsphilosophie" Hegel.

7 Ritter 1969, hlm. 264.

8 Ritter 1969, hlm. 283.

9 *Bdk.* Prakata "*Rechtsphilosophie*", Hegel 1970, hlm. 24.

10 Ritter 1969, hlm. 292.

11 Ritter 1969, 308.

12 Joachim Ritter menulis: "Bahwa Hegel memasukkan moralitas Kant ke dalam filsafat hukum mempunyai arti fundamental dan konstitutif bagi pengertian hukum dan negara: Mereka itu hanyalah berdasarkan kemerdekaan apabila individu sebagai Aku dalam subjektivitasnya tetap dapat setia pada dirinya sendiri dalam penentuan moralitasnya dan suara hatinya sendiri ... Baik negara maupun perundangan tidak boleh memaksa masuk kedalam lingkup subjektivitas dan keyakinan-keyakinan yang berdasarkan padanya" (Ritter 1969, 284).

13 Pengertian ini kemudian menjadi titik bertolak para Hegelian Kiri, di antara mereka Marx muda, yang menuntut agar filsafat Hegel dijadikan "praktis", artinya dipergunakan sebagai kritik revolusioner melawan otoritarianisme pemerintahan Prussia.

14 Itulah interpretasi Herbert Marcuse, *op. cit.*

8

Kritik Terhadap Beberapa Gagasan Dasar Karl Marx

Karangan ini semacam perdebatan kritis dengan Karl Marx. Marx pernah memancarkan pesona kuat ke dalam kalangan kaum buruh maupun, barangkali malah lebih, ke dalam kalangan kaum cendekiawan. Gerakan New Left *di universitas-universitas dunia Barat tahun enampuluhan abad ini membuktikannya. Sekarang Marx tidak banyak dibicarakan lagi. Barangkali itulah situasi untuk melihat pemikiran Marx dengan lebih tenang. Karangan ini membahas beberapa gagasan dasar Marx yang pernah amat berpengaruh, kemudian diberi tanggapan kritis. Kiranya pemikiran yang sedemikian berpengaruh perlu kita pahami betul, baik kekuatan dan pesonanya, maupun di mana letak kelemahan yang kemudian mempunyai akibat-akibat yang begitu fatal.*

Pengantar

Di antara sekian banyak sudut teori Marx yang dapat diselidiki, saya melihat tiga pokok yang mendasari teori Karl Marx dan dapat menjelaskan mengapa pikirannya begitu atraktif: (1) "Imperatif kategoris" emansipasi manusia; (2) paham tentang pekerjaan sebagai pewujudan diri manusia; dan (3) ajarannya tentang perubahan revolusioner struktur-struktur sosial. Tekanan akan saya berikan pada masalah pertama, karena merupakan pengandaian paling fundamental dalam pemikiran Marx dan, selain itu, juga jarang sekali dibahas. Saya akan membahas butir-butir itu satu demi satu, dengan menguraikan dulu pikiran Marx sendiri, kemudian saya memberikan tanggapan.

A. IMPERATIF KATEGORIS TENTANG EMANSIPASI MANUSIA

Keprihatinan yang meresapi seluruh karya Karl Marx dapat dirumuskan dalam kalimat ini: Manusia harus diemansipasi. Agar kita mengerti apa maksudnya Marx, saya mempergunakan salah satu tulisan paling pertama Marx muda, "Kritik Hukum Negara Hegel"[1] yang ditulisnya tahun 1843.

1. Kritik terhadap hukum negara Hegel

a. *Pola dasar kritik Marx*

Dalam "Garis-garis Dasar Filsafat Hukum"[2] Hegel menguraikan ciri-ciri khas masyarakat luas[3]. Istilah ini dipakai Hegel untuk menunjuk pada bidang kehidupan masyarakat yang berada di antara keluarga dan negara, jadi keseluruhan hubungan kehidupan manusia beraneka warna yang bersifat ekonomis, sosial, kultural dst., di luar bagian yang terjadi dalam keluarga dan negara.

Hegel melukiskan masyarakat luas sebagai kacau-balau, sebagai *bellum omnium contra omnes* [perang semua lawan semua] karena satu-satunya hukum batinnya adalah pemuasan kebutuhan individu-individu. Masyarakat semacam itu mesti menghancurkan diri sendiri karena semua anggota hanya mencari kepentingan egois mereka masing-masing. Oleh karena itu masyarakat luas tidak boleh dibiar-

kan saja, melainkan harus ditampung oleh negara. Melawan partikularisme ekstrem yang khas bagi masyarakat luas negara menempatkan kesejahteraan umum universal. Maka menurut Hegel negara merupakan pengejawantahan hakikat realitas yang benar dan umum. Melalui negara masyarakat menjadi satu, menjadi satuan yang teratur. Maka Hegel menganggap negara sebagai realitas dan tujuan masyarakat yang sebenarnya sedangkan keluarga dan masyarakat luas itu merupakan unsur-unsurnya.

Anggapan itu dikritik oleh Marx dengan geram. Ia menuduhkan dua hal pada Hegel. Pertama bahwa ia memutarbalikkan tatanan yang sebenarnya. Bukan negara adalah subjek yang unsur-unsurnya adalah keluarga dan masyarakat luas, melainkan keluarga dan masyarakat luas adalah pengandaian-pengandaian negara. Dengan sarkasme tajam Marx menulis: "Logika ini bukan untuk membuktikan negara, melainkan negara dipakai sebagai bukti logika" (MEW 1, 216). Urutan benar diputar-balik apabila negara dianggap tujuan sebenarnya masyarakat luas.

Tetapi dengan ini Marx menghubungkan kritik kedua yang jauh lebih radikal: Kritik itu tidak lagi melawan filsafat Hegel saja, melainkan melawan realitas sendiri yang dalam filsafat Hegel seakan-akan dilegitimasi. Marx mengritik bahwa masyarakat luas merupakan realitas terpisah dari negara. Bahwa perlu ada negara yang sebagai penertib berhadapan dengan masyarakat luas mengungkapkan kenyataan lebih mendalam: Manusia kehilangan realitas politiknya. Manusia hidup dalam dunia yang skizofren: Dalam masyarakat luas ia hidup sebagai individu egois terisolasi, sedangkan hakikat sosial-politiknya terpisah daripadanya dijadikan negara yang menghadapinya sebagai kekuatan represif. "Pada individu tampak yang menjadi hukum umum. Masyarakat luas dan negara terpisah. Jadi warga negara dan manusia, anggota masyarakat luas, terpisah juga. Manusia harus memecahkan hakikatnya... Eksistensi negara sebagai pemerintah selesai tanpa anggota masyarakat, dan eksistensinya dalam masyarakat luas selesai tanpa negara" (MEW 1, 281).

Kita dapat merangkum. Marx mengritik dua hal pada Hegel: Pertama bahwa ia memutarbalikan subjek dan objek: Hegel menyatakan negara sebagai subjek dan masyarakat sebagai objek, padahal kenyataan adalah kebalikan. Kedua, Hegel mau mengatasi egoisme dalam

masyarakat modern melalui negara sebagai penertib, hal mana berarti bahwa kesosialan [anti-egoisme] tidak masuk kembali ke dalam manusia, melainkan hanya dipaksakan dari luar kepadanya oleh negara; padahal yang perlu adalah mengembalikan kesosialan manusia sendiri.

b. *Demokrasi: Pemecahan teka-teki semua konstitusi*

Apa yang dimaksudnya diungkapkan Marx dengan kata "demokrasi". Ia menghadapkan demokrasi sebagai bentuk negara "rasional" terhadap monarki. "Demokrasi adalah kebenaran monarki, monarki bukanlah kebenaran demokrasi" (MEW 1, 230).

Dalam ini Marx tidak memikirkan sebuah bentuk negara tertentu, misalnya saja republik. Karena, kata Marx, "demokrasi adalah pemecahan teka-teki semua konstitusi" (MEW 1, 230). Maksudnya bahwa masalahnya bukan menggantikan konstitusi yang satu dengan yang lain, misalnya monarki absolut dengan monarki konstitusional. Semua konstitusi bagi Marx mengungkapkan kenyataan yang dijungkirbalikkan Hegel, yaitu bahwa negara berdasarkan masyarakat manusia, bahwa ia adalah ekspresi sebuah dimensi pada manusia sendiri dan oleh karena itu tidak boleh dilepaskan dari manusia dan ditempatkan sebagai kekuasaan asing di atas manusia. Kutipan berikut menjelaskannya: "Hegel bertolak dari negara dan membuat manusia menjadi negara subjektif; demokrasi bertolak dari manusia dan menjadikan negara menjadi manusia yang diobjektifkan... Manusia bukan demi hukum, melainkan hukum demi manusia; hukum adalah eksistensi manusiawi" (MEW 1, 231).

Kiranya yang dimaksud Marx adalah sebagai berikut. Marx sama sekali tidak memperdulikan negara itu mempunyai konstitusi atau undang-undang dasar macam apa. Ia juga tidak memikirkan undang-undang dasar yang lebih baik. Karena itu semua masih mengandaikan bahwa negara adalah sesuatu yang terpisah dari individu. Yang menjadi keprihatinan Marx adalah agar negara – yang diartikannya sebagai unsur dari hakikat sosial manusia yang dipisahkan dari manusia dan kemudian dilembagakan di atasnya – ditarik kembali ke dalam manusia. Jadi agar perpecahan manusia ke dalam individu di satu pihak dan warga negara di lain pihak diatasi kembali. "Kenegaraan" lalu akan meresapi seluruh manusia, dalam semua dimensinya. Dalam segala tindak-tanduk manusia akan merupakan individu dan

sekaligus makhluk politik. Negara dan masyarakat luas menjadi satu. Jadi Marx sebenarya tidak keberatan dengan bentuk negara tertentu; ia keberatan dengan negara itu sendiri, negara dalam arti kita, sebagai lembaga tersendiri di atas masyarakat. Kebersatuan masyarakat yang penciptaannya adalah tugas dan fungsi negara menurut Hegel, menurut Marx sebetulnya terdapat dalam manusia, tetapi terpisah dari manusia dan lalu dilembagakan sebagai negara. Maka, daripada mencari undang-undang dasar yang lebih baik, negara sendiri perlu "ditarik ke dalam manusia". Jadi negara sebagai lembaga kesosialan terpisah perlu dihapus, supaya manusia, individu-individu sendiri, menjadi sosial. Marx tidak mengatakan bagaimana hal itu kelihatan secara empiris.

Kalau negara ditarik kembali ke dalam manusia, tidak ada lagi ruang bagi hak-hak khusus dan privilese [sebagaimana biasa bagi masyarakat feodal]. Karena privilese itu berdasarkan pada hubungan antara masing-masing manusia dengan dimensi politis yang sudah tidak beres. Penghapusan privilese bukan untuk menyamaratakan semua, melainkan karena dalam masyarakat manusia yang terintegrasi tidak lagi ada kebutuhan akan privilese. Seperti misalnya dalam keluarga yang baik tak perlu masing-masing hak dan kewajiban dibataskan dengan presis; penentuan semacam itu malahan merupakan tanda bahwa keluarga sudah terpecah.

Setahun kemudian, dalam karangannya "Tentang masalah Yahudi"[4] Marx mengatakan apa yang dimaksudnya: "Segala emansipasi adalah pengembalian dunia manusia, hubungan-hubungan, pada manusia sendiri... Baru apabila manusia individual nyata menarik kembali warga negara abstrak ke dalam dirinya sendiri dan sebagai manusia individual menjadi mahluk sosial[5] dalam hidup empirisnya, dalam pekerjaan individualnya, dalam hubungan-hubungan individualnya, baru apabila manusia memahami '*forces propres*'-nya [kekuatan-kekuatannya sendiri] sebagai kekuatan-kekuatan sosial dan mengorganisasikannya demikian dan oleh karena itu tidak lagi memisahkan kekuatan sosial daripadanya dalam bentuk kekuatan politik, baru pada saat itu emansipasi manusia terlaksana" (MEW 1, 370).

Negara yang "ditarik" kembali begitu tidak lagi ada kaitan dengan apa yang umumnya kita sebut negara, sebagai lembaga kekuasa-

an pusat dalam masyarakat. Yang sebenarnya dimaksud adalah bahwa kesosialan ditarik kembali ke dalam manusia masing-masing sehingga tak perlu ada negara untuk membatasi egoisme individu-individu. Maka Marx hanya konsekuen kalau sebentar kemudian akan bicara tentang matinya atau melayunya negara. Untuk sementara cukup kita perhatikan bahwa pandangan Marx ini adalah khas utopis: Sebuah masyarakat yang terdiri dari orang-orang yang secara hakiki begitu sosial sehingga tak perlu lagi ada hukum dan negara yang menertibkannya.

2. "Imperatif kategoris" Marx

a. *Emansipasi manusia*

Mari kita rangkum hasil sampai sekarang: Marx mengritik bentuk masyarakat di mana negara berhadapan dengan individu. Emansipasi atau pembebasan manusia hanyalah mungkin apabila negara itu "ditarik kembali" ke dalam manusia, sehingga manusia dapat merealisasikan hakekat politiknya. Sekarang kita bertanya: Pandangan dasar mana yang terkandung dalam kritik Marx ini?

Menurut saya kritik ini mengandung tiga unsur:

1. Keprihatinan Marx adalah emansipasi manusia.
2. Emansipasi itu berarti pembebasan dari kekuasaan kekuatan-kekuatan asing.
3. Demikianlah karena penaklukan oleh kekuatan-kekuatan asing bertentangan dengan hakekat manusia.

Kalau kita bertanya berdasarkan tolok ukur apa Marx mengritik adanya negara, kita harus menjawab: Pengandaian kritik Marx terhadap Hegel adalah tuntutan emansipasi atau pembebasan manusia. Marx sendiri menganggap tak perlu pengandaian dasar seluruh usahanya dirumuskan secara eksplisit. Tetapi kiranya jelas juga: Andaikata tuntutan emansipasi dicoret, seluruh kritik Marx jatuh. Perlu dicatat bahwa Hegel pun sudah memprihatinkan emansipasi manusia itu. Perbedaan antara dua-duanya menurut Marx adalah bahwa Hegel bertolak dari kesadaran diri manusia dan bukan dari manusia nyata dan oleh karena itu tidak mengena pada emansipasi yang sebenarnya.

Segala apa yang ditulis Marx muda berdasarkan pertanyaan: Apakah ini memajukan emansipasi manusia? Pertanyaan itu juga meresapi karya Marx kemudian.

Atas nama emansipasi itu Marx mengritik negara seluruhnya, bukan hanya bentuk kenegaraan tertentu seperti monarki. Rupa-rupanya dianggap tidak tersesuaikan dengan kebebasan manusia kalau ia dibawahkan terhadap negara. Di sini kita ketemu implikasi kedua pikiran Marx tersebut di atas: Secara prinispiil ia menolak suatu penentuan manusia dari luar. Emansipasi bagi Marx selalu berupa pembebasan dari kekuasaan kekuatan-kekuatan asing. Oleh karena itu Marx menolak dengan geram cara jauh lebih realistik untuk mengatasi ketetangan-ketegangan dalam masyarakat yang dibela Hegel, yaitu oleh negara. Kalau egoisme manusia hanya dapat dikendalikan karena adanya ancaman oleh negara, pengendalian itu bagi Marx hanya merupakan pembatasan dari luar, jadi pembatasan bukan karena kesadaran, melainkan karena dipaksakan. Pembatasan dari luar itu merupakan heteronomi dalam arti Kant, keadaan manusia di bawah hukum yang bukan hukumnya sendiri, dan heteronomi secara prinsipiil ditolak oleh Marx.

Dengan demikian kita telah menemukan pengandaian ketiga dalam pikiran Marx. Meskipun Marx tidak bermaksud memberikan sebuah antropologi [ajaran tentang hakikat manusia], namun penolakannya terhadap segala heteronomi mengandaikan gambaran manusia tertentu: Manusia bagi Marx adalah makhluk yang secara hakiki tidak boleh terkena heteronomi. Secara positif: Dengan konsekuensi dan semangat yang sebenarnya cocok bagi seorang eksistensialis yang yakin, Marx mengandaikan bahwa manusia adalah makhluk bebas, yang tidak boleh ditentukan dari luar melainkan harus menentukan diri sendiri, yang bersikap bebas terhadap alam dan masyarakat, yang sebagai makhluk bebas merupakan individu yang terbuka, sosial, terarah pada komunikasi bebas dengan manusia lain, yang hanya mengenal satu hukum, yaitu perealisasian diri secara bebas sebagai makhluk sosial.

Dalam karangan "Kritik Filsafat Hukum Hegel. Pengantar"[6] Marx menulis: "Kritik agama berakhir dengan ajaran bahwa manusia adalah makhluk tertinggi bagi manusia, jadi dengan imperatif kategoris untuk menumbangkan segala hubungan di mana manusia adalah

makhluk yang hina, diperbudak, tertinggal, terhina" (MEW 1, 385). Imperatif kategoris inilah yang mendasari seluruh karya Marx. Meskipun kemudian ia mengubah cara mengekspresikan diri, namun pada akhirnya yang diprihatinkannya adalah pengutuhan kembali manusia sebagai makhluk yang bebas, sosial, tidak egois, otonom.

b. *Pandangan moral yang terimplikasi*

Sejauh saya ketahui Marx tidak pernah meng*claim* bahwa ia mendasarkan diri pada keyakinan-keyakinan moral tertentu. Sebaliknya, Marx kiranya akan menolak tegas anggapan semacam itu karena bertentangan dengan *claim* Marx bahwa ia menemukan hukum perkembangan sejarah objektif. Akan tetapi dalam kenyataan fikiran Marx memang berdasarkan keyakinan-keyakinan tertentu, meskipun ia tidak mengakuinya. Hal itu diperlihatkan oleh Eugene Kamenka.[7] Berikut ini saya melaporkan pokok pendapatnya tanpa memasuki beberapa ketidakjelasan dalam pengertian Kamenka sendiri tentang etika.

Anggapan Kamenka sendiri adalah sebagai berikut: Etika tidak ada sangkut pautnya dengan pemasangan norma-norma abstrak dan daftar-daftar kewajiban, jadi dengan moralisme. Urusan etika adalah hal kebaikan. Kamenka mencoba memberikan deskripsi fenomenologis mengenai apa yang baik dan apa yang jahat. "Baik adalah motivasi-motivasi yang bebas dan kreatif, yang tidak memerlukan tekanan dari dalam atau perlindungan atau paksaan dari luar. Yaitu kegiatan-kegiatan tanpa pamrih yang tidak takut pengetahuan dan tidak memerlukan kekeliruan" (hlm. 102). "Kejahatan-kejahatan ..., meskipun tidak dapat dipunahkan, bersifat benalu terhadap yang baik. Kejahatan tidak hanya berkonflik dengan yang baik, melainkan juga dengan kejahatan lain; kejahatan dilakukan demi pamrih berlawanan dengan sikap tanpa pamrih, represif bertentangan dengan kebebasan, kejahatan membuat habis bertentangan dengan sikap produktif. Yang baik menyertakan kecondongan khas ke gerakan-gerakan yang 'mengatasi' individu, ke cara-cara hidup di mana kita 'diangkat'; yang jahat mendukung yang partikular... Sifat-sifat khas bagi yang baik memperlihatkan diri dalam cintakasih dan keberanian, dalam semangat ilmiah, seni dan produktif, dalam kejujuran si pe-

neliti..., dalam sikap lepas-bebas dari diri sendiri dan dalam dedikasi pada karya. Yang baik tidak memerlukan disensor, hukuman, perlindungan sebagai bagian cara kerjanya..." (hlm.103 s).

Kamenka lantas memperlihatkan bahwa penilaian-penilaian Marx ditentukan oleh pandangan yang mirip. Marx juga menolak daftar norma-norma moral dari luar, dalam arti tuntutan-tuntutan hukum dan kewajiban. Bukan hanya karena ia, sama dengan Hegel, menolak moralisme. Melainkan juga karena bertakluk terhadap norma-norma seperti itu berarti heteronomi bagi manusia. Adanya moralitas seperti itu dalam sebuah masyarakat menunjukkan bahwa masyarakat itu sudah tidak utuh, bahwa manusia terasing dari hakikatnya, bahwa hakikatnya itu telah menjadi kekuatan asing berhadapan dengannya. Menundukkan diri ke bawah moralitas semacam itu bagi Marx tidak etis.

Masyarakat yang dicita-citakan Marx bersifat sosial, utuh, terbuka, di mana manusia menarik kembali kekuatan-kekuatan hakikatnya yang terasing ke dalam dirinya sendiri, jadi masyarakat yang tidak lagi berdasarkan akomodasi lahiriah egoisme-egoisme yang hanya berdasarkan paksaan negara atau pertimbangan untung-rugi, melainkan berdasarkan kerja sama dan komunikasi bebas dan spontan.

Karya Marx berdasarkan pengakuan implisit perbedaan antara apa yang baik, yang menunjukkan diri dalam kerja sama dan komunikasi bebas, dan apa yang jahat, yang selalu ada unsur penindasannya. Demikianlah pengartian Kamenka terhadap distingsi Marx antara universalitas yang hanya numerik [dalam arti: memuat semua unsur dalam wilayahnya] dan yang kualitatif [di mana universalitas masuk ke dalam penghayatan masing-masing unsur]: "Nafsu memiliki bertabrakan dengan nafsu memiliki, kerakusan dengan kerakusan, keamanan mengancam keamanan. Juga kalau benar bahwa semua orang mendukung tuntutan-tuntutan itu, namun fakta bahwa semua menuntutnya itu belum membentuk kepentingan bersama, jadi tidak menjadi dasar sejati kerja sama. Ini saya anggap merupakan isi empiris distingsi Marx antara universalitas yang hanya numerik dan universalitas yang kualitatif, intensional" (hlm. 108). Pada Marx "kebaikan memiliki ciri-ciri kebebasan, (penentuan diri, ketak-tergantungan), keselarasan, kesatuan dan stabilitas, dan terutama tiadanya pertentangan pada dirinya sendiri (dalam arti Hegel). Ciri-ciri yang

jahat adalah ketergantungan (penentuan dari luar), keterpecahan, ketidak-stabilan dan pertentangan pada dirinya sendiri."[8]

3. Pelaksanaan gagasan ini dalam karya Marx kemudian

Hasil penelitian kita sampai sekarang dapat dirumuskan sebagai berikut: Marx menuntut secara kategorik emansipasi manusia. Emansipasi itu baru tercapai apabila manusia membebaskan diri dari segala heteronomi dan dapat berkembang secara bebas dan utuh, sesuai dengan kekayaan hakekat sosialnya. Tuntutan itu berdasarkan penilaian spontan Marx bahwa tindakan-tindakan baik adalah tindakan-tindakan yang dilakukan tidak karena takut atau sebagai akibat tekanan atau kepentingan tertentu, melainkan mengungkapkan spontanitas, keterbukaan, kegembiraan berproduksi, kejujuran dan objektivitas. Nampaknya itulah penilaian fundamental yang mendasari seluruh karya Marx, meskipun tidak pernah diungkapkan secara eksplisit. Berikut ini saya mau menunjukkan hal itu dengan beberapa contoh.

a. *Kritik agama*

Dengan bertolak dari Feuerbach, Marx mengritik agama: baginya agama hanyalah proyeksi sifat-sifat hakikat manusia ke dalam surga. Di depan sifat-sifat hakikatnya sendiri yang sekarang mandiri sebagai mahluk-mahluk surga manusia membungkuk lututnya. Bagi Marx sikap berlutut itu tidak pantas. Pertama karena manusia membungkuk terhadap kekuatan di luarnya, jadi menjadi heteronom. Kedua karena kekuatan itu hanyalah kekuatan-kekuatan manusia sendiri, jadi manusia mengosongkan diri dan memisahkan diri dari kemungkinan untuk merealisasikan identitasnya.

Akan tetapi Marx memperdalam kritik Feuerbach itu. Menurut Marx manusia hanya dapat memproyeksikan hakikatnya ke dalam surga, karena ia sudah terasing daripadanya. Oleh karena itu kritik agama bagi Marx adalah sekunder. Yang seharusnya dikritik adalah keterasingan nyata manusia dalam masyarakat modern. Karena "apabila saya menyangkal kuncir yang berbedak, aku masih tetap mempunyai kuncir yang tidak berbedak" (MEW 1, 379). "Kritik surga berubah menjadi kritik bumi, kritik agama menjadi kritik hukum,

kritik teologi menjadi kritik politik" (ib.). Tuntutan emansipasi manusia membawa Marx secara konsekuen ke kritik masyarakat.

b. *Kritik masyarakat*

Seperti sudah dijelaskan, masyarakat luas [*"civil society"*], jadi bidang di mana individu-individu mengejar kepentingan mereka sejauh tidak termasuk keluarga atau negara, hanya mengenal satu hukum: egoisme telanjang masing-masing individu. Terjadinya masyarakat borjuis erat hubungannya dengan kapitalisme.

Hakikat masyarakat borjuis adalah uang, "pelacur umum, mak comblangnya orang-orang dan bangsa-bangsa" (MEW EB I, 565) yang "memaksakan yang saling berlawanan untuk saling mencium" (MEW EB I, 567). Yang di luar kemampuan saya, jadi yang tidak dalam kemampuan kekuatan-kekuatan individual saya, mampu saya lakukan asal saya mempunyai uang. Jadi uang membuat semua kekuatan hakikat itu menjadi sesuatu yang bukan dia, jadi menjadi kebalikannya" (MEW EB I, 565). Uang membuat manusia menjadi budak, yang tergantung, yang ditentukan dari luar. Ia menjadi komoditi. Emansipasi berarti penghapusan bentuk masyarakat itu.

Oleh karena masyarakat kapitalis berdasarkan hak milik pribadi atas alat-alat produksi, emansipasi menurut Marx hanya dapat tercapai kalau hak milik pribadi itu dihapus. Bagi Marx tidak cukup kalau hak milik pribadi dinasionalisasikan saja atau dibagi kepada para buruh. Sistem hak milik pribadi sendiri perlu dihapus sebagai sistem yang berdasarkan keseimbangan antara egoisme-egoisme individual yang dijamin oleh negara. Baru dengan penghapusan hak milik pribadi pertentangan antara kebutuhan individual dan sosial teratasi.

Oleh karena itu Marx tidak melihat komunisme dari segi kekayaan material. Yang menentukan ialah agar masyarakat memiliki martabat kemanusiaan: Di mana pekerjaan menerima kembali harkatnya karena dilakukan oleh orang-orang yang merealisasikan diri secara bebas dan menyeluruh dalam kerjasama yang tidak dipaksa.

Yang menarik ialah bagaimana Marx muda menyerang pembelaan Hegel terhadap hak anak sulung dan hak milik atas tanah: Bukan karena pemilikan tanah luas berdasarkan pembagian tanah yang tidak adil, melainkan karena orang-orang menjadi atribut tanah yang dimlikinya: Si pemilik tanah hanya penting sebagai pemilik tanah, jadi karena sebuah benda, dan bukan sebagai pribadi.

c. *Dehumanisasi dalam sistem produksi kapitalis*

Dalam apa yang disebut "naskah-naskah Paris"[9] dari tahun 1844 Marx menggambarkan dehumanisasi yang terjadi di bawah sistem produksi kapitalis dengan sebutan "keterasingan" [*"Entfremdung"*]. Buruh bekerja bagi kekuasaan asing, bagi pemilik modal. Oleh karena itu pekerjaannya adalah kerja paksa. "Oleh karena itu buruh baru krasan di luar pekerjaan dan dalam pekerjaan ia merasa di luar dirinya. Ia pada dirinya sendiri apabila ia tidak bekerja dan apabila ia bekerja ia tidak pada dirinya sendiri" (MEW EG I, 55). Sekaligus hubungannya dengan manusia lain diracuni: ia bertemu dengannya bukan sebagai rekan manusia, melainkan atau sebagai pemilik modal, jadi sebagai penghisap, atau sebagai buruh, jadi sebagai saingan tempat kerjanya. Demikian pekerjaan di bawah komando modal menghasilkan keterasingan manusia dari hakikatnya.

Dalam jilid pertama "Das Kapital"[10] kaitan yang sama dibahas dengan nama "sifat jimat komoditi" [*"der Fetischcharacter der Ware"*]. Yang dimaksud adalah sebagai berikut: Menurut Marx realitas masyarakat ditentukan oleh kekuasaan kelas yang satu di atas kelas-kelas lain. Namun dalam masyarakat kapitalis kenyataan itu terselubung oleh karena semua hubungan kerja berdasarkan perjanjian yang secara formal diadakan dengan bebas. Akan tetapi kebebasan itu hanyalah semu dan tidak benar: Paksaan kelas yang satu terhadap kelas yang satunya dialihkan saja pada keharusan-keharusan produksi komoditi. Keharusan untuk terus memproduksi lebih banyak nilai tukar menetapkan baik kepada pemilik modal maupun kepada buruh apa yang harus dilakukannya. Jadi apa yang sebenarnya merupakan penindasan kelas yang satu oleh yang satunya, dikeramatkan dalam bentuk komoditi [dijadikan keharusan "suci" yang tidak dapat diubah karena termasuk "hakikat" mekanisme produksi komoditi yang ekonomis dan efisien]. Di sini kita berhadapan dengan pola kritik Marx yang sama: Kekuatan-kekuatan hakikat manusia yang diobjektifkan melalui pekerjaan melepaskan diri dan berdiri sendiri, mereka sekarang merupakan kekuatan yang berhadapan dengan manusia dan memperbudaknya. Manusia terpisah dari kemungkinan untuk merealisasikan hakikatnya sendiri.

Pekerjaan yang sungguh-sungguh manusiawi adalah pekerjaan di mana manusia tidak berada di bawah komando dari luar, melainkan yang menjadi sarana perealisasian diri. "Kebebasan dalam bidang ini hanya dapat berarti bahwa manusia yang bermasyarakat, para produsen ["produsen" pada Marx adalah selalu pekerja, bukan para pemilik atau usahawan, FMS] yang bersekutu, mengatur pertukaran zat mereka itu dengan alam [maksudnya: pekerjaan, FMS] secara rasional, menempatkannya di bawah kontrol mereka bersama, daripada membiarkan diri dikuasai olehnya seperti oleh sebuah kekuasaan asing" (MEW 25, 828). Dan dalam "Grundrisse"[11] Marx menulis: "Bahwa pengatasan halangan-halangan itu sebenarnya merupakan konfirmasi kebebasan – dan bahwa selanjutnya sasaran-sasaran lahiriah telah lepas dari keniscayaan alami lahiriah mereka dan dipasang sebagai sasaran yang ditetapkan oleh individu sendiri – jadi sebagai perealisasian diri, sebagai objektivasi subjek, artinya sebagai kebebasan nyata, itu sama sekali tidak disangka oleh A. Smith" [hlm. 505].

d. *Masyarakat yang teremansipasi*

Bahwa Marx yang selalu menyangkal bahwa teorinya mengandaikan penilaian-penilaian tertentu ternyata beroperasi atas dasar penilaian-penilaian moral tertentu, kelihatan juga di mana ia mencoba untuk memuskan bagaimana bentuk hidup sosial yang tidak terasing itu. Masalah ini sebetulnya jarang sekali disinggungnya. Tetapi di mana ia membicarakannya, kita menemukan keprihatinan yang sama, yaitu emansipasi manusia, dan emansipasi itu difahami sebagai perealisasian diri yang menyeluruh dan bebas dari segala heteronomi. "Dalam masyarakat komunis tidak ada pelukis, melainkan paling-paling manusia yang antara lain juga melukis" [MEW 3, 33]. Marx memperlihatkan dalam "Ideologi Jerman"[12] bagaimana dalam masyarakat yang ditandai oleh pembagian kerja, setiap individu terbatas pada kegiatan tertentu, "sedangkan dalam masyarakat komunis di mana siapa pun tidak mempunyai lingkaran kegiatan eksklusif, melainkan dapat mendidik diri dalam setiap bidang yang disenanginya, masyarakat memungkinkan hari ini ia melakukan ini, besok itu, pagi hari pergi memburu, siang hari memancing ikan, sore hari berternak sapi, sesudah makan melakukan kritik, sebagaimana kusenangi,

tanpa pernah menjadi pemburu, pemancing, gembala atau pengritik" [*ib.*]. Dalam "Grundrisse" Marx rupa-rupanya memahami keuniversalan ini sebagai penyatuan pekerjaan produktif langsung dengan pekerjaan ilmiah.[13]

e. *Materialisme Historis*

Jadi kita dapat mengandaikan bahwa Marx, berlawanan dengan *claim*nya bahwa teorinya semata-mata merupakan paparan ilmiah fakta-fakta perkembangan sejarah[14], sebenarnya berargumentasi atas dasar pandangan-pandangan normatif tertentu yang tidak terungkapkan. Pengandaian itu adalah bahwa emansipasi manusia perlu diusahakan dan bahwa emansipasi itu tercapai apabila manusia dapat mewujudkan diri secara bebas dari heteronomi, secara sosial, bebas dari kepentingan, secara produktif. Pengandaian itu memberikan perspektif menarik bagi sebuah pasal Marxisme yang sangat problematis: Anggapan bahwa "cara produksi kehidupan material ... mempersyaratkan proses kehidupan sosial, politis dan rohani pada umumnya"[15].

Dengan memasukkan prinsip-prinsip moral ke dalam bangunan atas, Marx menyangkal bahwa prinsip-prinsip itu merupakan faktor-faktor sejarah primer. Sebaliknya ia menunjuk pada hubungan-hubungan ekonomis. Maksud yang termuat dalam pengandaian itu barangkali dapat dimengerti begini: Marx mengartikan tuntutan-tuntuan moral sebagai tuntutan-tuntutan atas nama kewajiban, sebagai keharusan-keharusan yang dipasang oleh kaum moralis agama atau filosofis. Tuntutan-tuntutan itu datang dari luar dan oleh karena itu bersifat heteronom. Kebebasan dan kemanusiaan sejati, kesosialan yang benar, tidak memerlukan tuntutan-tuntutan normatif dari luar, melainkan hanya dapat lahir dari manusia konkret dalam hubungan-hubungan sosial konkret sebagai gerakan bebas.

Apakah interpretasi itu dapat diterima? Sebenarnya mengherankan kalau Marx mencampurkan moralitas dengan heteronomi begitu saja. Marx berada dalam tradisi Kant dan Hegel. Dua filsuf itulah yang sangat menekankan bahwa moralitas yang sebenarnya mesti bersifat otonom. Jadi penolakan peranan moralitas oleh Marx kiranya memang akibat dari apriorinya bahwa hanya bidang produksilah yang menggerakkan realitas sosial.

4. *Catatan-catatan kritis*

Bagaimana paham emansipasi serta "imperatif kategoris" untuk membebasakn manusia dari segala heteronomi dapat ditanggapi? Justru imperatif inilah yang menjadi sumber daya tarik Marx terhadap pembacanya. Penindasan macam-macam dan khususnya penghisapan tenaga kerja buruh merupakan fakta dalam kapitalisme purba yang tidak dapat disangkal. Begitu pula heteronomi manusia, keadaan di mana ia seakan-akan sudah di luar dirinya sendiri, tidak menguasai diri dan hidupnya, melainkan semata-mata diatur oleh sistem dan struktur kiranya dapat kita rasakan semua. Bahwa Marx memfokuskan pada keterasingan itu serta menjanjikan pembebasan membuat tulisan-tulisannya begitu mengasyikkan.

Tetapi apakah analisanya memang tepat? Dan apakah pembebasan yang ditawarkan memang betul? Untuk menjawab pertanyaan ini saya ingin mempertimbangkan beberapa unsur dalam teori Marx secara lebih mendetil.

a. Kita tentu akan mengakui penolakan heteronomi oleh Marx. Hanyalah penolakan Marx itu bukan sesuatu yang baru. Seperti telah disebut di atas, Kantlah yang untuk pertama kalinya menegaskan bahwa moralitas yang sebenarnya bukan semacam etika peraturan, melainkan berupa pengakuan otonom terhadap kewajiban. Hegel meneruskan pendekatan ini. Tetapi Pandangan Marx tentang otonomi melampaui posisi Kant dan Hegel. Marx tidak hanya menuntut agar lembaga-lembaga yang mewujudkan hubungan sosial manusia mengungkapkan otonominya. Marx menuntut lebih: Mirip dengan Rousseau, ia menolak pelembagaan hubungan sosial itu sendiri. Ia tidak menuntut agar negara mengungkapkan kehendak rakyat, melainkan agar negara dihapus. Dalam masyarakat komunis tidak perlu ada negara, manusia bersifat sosial pada dirinya sendiri, tak perlu ada polisi untuk menertibkannya.

Sudah sering dicatat bahwa visi itu memiliki ciri-ciri utopis. Apakah masuk akal mengharapkan bahwa manusia dapat memecahkan segala kemungkinan konflik berdasarkan spontanitas sosialnya? Apakah sifat sosial manusia tidak berarti bahwa manusia merupakan makhluk yang memerlukan lembaga? Bukankah lembaga-lembaga itu sendiri merupakan ungkapan kesosialan hakikat manusia?[16] Lebih

dari itu: Apakah sasaran yang sedemikian radikal seperti menghapus negara tidak menggagalkan usaha-usaha nyata untuk membuat negara lebih demokratis dan lebih sesuai dengan martabat warga-warganya? Apakah lembaga-lembaga sosial perlu dihilangkan, ataukah perlu diusahakan agar mereka menjadi wadah kesosialan manusia yang otonom? Secara sederhana: Kiranya penindasan oleh negara tidak diakhiri dengan mencoba menghapus negara, melainkan dengan memanusiakan dan mendemokrasikan negara.

Sebuah pepatah Latin mengatakan: *Qui nimis probat nihil probat*: Siapa yang membuktikan terlalu banyak malahan tidak membuktikan apa-apa. Dalam kasus kita pepatah ini dapat kita ubah begini: Kalau mau mengusahakan terlalu banyak, malah tidak akan menghasilkan sesuatu apa. Utopi Marx adalah utopi buruk karena mengalihkan perhatian dari tugas manusia yang sebenarnya: Memanusiakan, mendemokrasikan, memberadabkan negara. Tetapi Marx tidak tertarik pada tugas yang memang menjemukan itu. Ia lebih radikal, maka menyilaukan banyak pembaca: Ia mau membuang negara seluruhnya. Utopi semacam itu mudah membuka jalan bagi kekuasaan totaliter: Karena tugas begitu raksasa dan radikal, diperlukan kepempimpinan sekelompok orang yang memiliki radikalitas yang diperlukan, sehingga, dengan pertimbangan ini, mereka dapat melegitimasikan *claim* mereka atas kekuasaan total. Secara ironis dapat dikatakan bahwa dengan demikian utopi Marx justru berfungsi sebagai "candu rakyat": Daripada mengusahakan perbaikan masyarakat dan negara yang ada, diimpikan masyarakat yang sama sekali lain, tanpa negara. Pada waktu yang sama masyarakat dan negara yang secara kongkret ada, dibiarkan, artinya de facto didukung. Kita teringat akan kritik Marx terhadap tuntutan kaum buruh untuk menaikkan upah dengan argumen bahwa kenaikan upah tidak mengubah situasi buruh sebagai buruh upahan, padahal itu yang harus diubah.[17] Yang perlu bukanlah mengkhayalkan dunia yang terdiri dari orang-orang yang supersosial, melainkan bagaimana tuntutan otonomi dan emansipasi dapat direalisasikan dalam dunia yang difahami secara realistik.

b. Marx secara eksplisit menolak semua prinsip moral sebagai idealisme. Keyakinan-keyakinan moral dimasukkan ke bangunan atas ideologis. Silahkan. Tetapi Marx tidak menyadari bahwa ia sen-

diri terus menerus berargumentasi atas dasar sebuah norma moral, yaitu nilai mutlak otonomi dan kebebasan manusia. Tetapi kalau norma itu tidak direfleksikan dan tidak diangkat ke kesadaran, dia menentukan pikiran dan praksis secara tersembunyi dan dengan demikian malah menjadi ideologis. Ideologi dasar dalam pemikiran Karl Marx adalah bahwa ia memakulumkan sebagai hukum sejarah objektif yang sebenarnya diharapkan berdasarkan penilaian-penilaian subjektif sendiri. Dengan demikian Marx menghindari dari kewajiban untuk mempertanggungjawabkan penilaian-penilaiannya secara terbuka. Ia menyingkirkan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang benar dan tepatnya filsafatnya dengan argumen bahwa filsafatnya mengungkapkan keniscayaan sejarah objektif terhadapnya pertanyaan kritis kita tidak relevan. Jadi seluruh konstruksi tentang hukum objektif sejarah sebenarnya merupakan strategi penggelapan terhadap pengandaian-pengandaian ideologis Marx sendiri.

c. Etika otonomi Marx sendiri – yang sebenarnya berasal dari "orangtua" yang tidak perlu diragukan, Kant, Fichte dan Hegel[18] – juga memperlihatkan segi utopis yang mudah menjadi ideologis itu. Otonomi manusia dianggap kebebasan total dari segala kendala dari luar. Semua kendala harus datang dari dalam, dari kesadaran orang sendiri? Hanya Fichte yang mencoba mengembangkan sebuah sistem yang secara konsekuen berdasarkan pengertian ekstrem itu. Kant tidak pernah sejauh itu. Dan Hegel justru memperlihatkan segi utopisnya. Bukankah manusia itu makhluk jasmani [aneh bahwa hal itu harus dihimbaukan berhadapan dengan Marx!] dan bukan rohani murni. Bukankah lalu juga masuk akal bahwa ada kendala sosial dan alami, artinya dari luar? Bukankah lalu otonomi manusia bukan hal ia tidak perlu tunduk terhadap siapa pun, melainkan agar di mana ia tunduk ia tunduk secara rasional, artinya sesuai dengan harkat dan harga diri? Menaati peraturan yang kita sadari perlu ditetapkan bukanlah tindakan heteronom, melainkan otonom dan menghormati rasionalitas dan kemandirian rohani kita sendiri.

Kecuali itu: Apakah etika sama dengan tuntutan otonomi? Marx, mirip dengan Sigmund Freud, menarik kesimpulan salah dari otonomi manusia [tetapi yang dapat dimengerti berdasarkan paham berlebihan tentang otonomi itu]: Seakan-akan cukup kalau manusia dibebaskan dari segala ketergantungan dan heteronomi, dari segala paksaan

dan tekanan, lalu begitu saja masalah kejahatan akan hilang. Seakan-akan kecondongan-kecondongan jahat dalam hati manusia sekedar akibat pembatasan kebebasannya dan asal manusia bebas, tak akan ada manusia jahat. Bukankah kejahatan yang sebenarnya justru berakar dalam kebebasan manusia? Bukankah itulah masalah yang sebenarnya. Bisa saja, masyarakat hidup sejahtera, demokratis dan bebas dari penindasan, tetapi godaan manusia untuk berbuat jahat tetap ada! Dengan mereduksikan masalah moralitas pada paham otonomi yang sendiri berlebihan, Marx mengelak dari pertanggungjawaban moral yang sebenarnya.

B. MANUSIA, PRODUK PEKERJAANNYA SENDIRI

Bagian pertama tulisan ini membahas penilaian-penilaian dasar yang menjadi landasan pemikiran Marx. Dalam bagian kedua ini saya mau membahas pandangan dasar Marx tentang manusia, jadi kerangka pengertian antropologis Marx, filsafat manusianya.

Dapat dikatakan bahwa seluruh karya Marx berlandaskan sebuah pengertian antropologis fundamental: Bahwa manusia adalah hasil pekerjaannya sendiri.[19] Oleh karena itu kita harus memahami filsafat Marx tentang pekerjaan apabila kita mau mengerti arus teorinya. Marx telah mengembangkan pengertian ini dengan jelas dalam naskah-naskah Paris dari tahun 1844 dan meskipun ia kemudian menukarkan bahasa yang waktu itu masih berbau Hegel dan Feuerbach, alias metafisik, dengan bahasa yang lebih empirik, namun pengertian itu tetap fundamental bagi seluruh karya Marx kemudian.

Marx mengakui bahwa pengertian dasar tetnang pekerjaan sebagai perealisasian diri manusia ditemukan oleh Hegel. "Yang besar pada fenomenologi Hegel ialah bahwa ia ... memahami hakikat pekerjaan serta mengerti manusia yang objektif [*"gegenständlich"*], yang benar karena nyata, sebagai hasil pekerjaannya sendiri" (MEW EB I, 574). Akan tetapi kalau Hegel puas dengan pengertian ini dan menganggap dunia sudah diperdamaikan, Marx menemukan dalam pengertian ini kunci bagi pengertian bagi sejarah yang lampau maupun yang akan datang. Mari kita bertanya dalam dalam arti apa manusia merupakan hasil pekerjaannya sendiri.

1. Pekerjaan sebagai pewujudan diri manusia

Marx memahami manusia sebagai mahluk objektif [*"gegenständlich"*]. Maksudnya ialah bahwa manusia selalu sudah menemukan diri dalam dunia, kata Marx: dalam alam. Maka manusia baru nyata apabila ia mengobjektifkan diri ke dalam dunia. Sekaligus alam itu harus disesuaikan dengan kebutuhan manusia. Untuk itu manusia bekerja.

Adalah penting untuk memperhatikan dengan tepat apa yang terjadi dalam pekerjaan. Ada dua hal yang terjadi. Di satu pihak manusia mengubah sebuah objek alami. Objek itu tidak lagi sama seperti sebelum dikerjakan. Ia menerima bentuk baru, bentuk yang diberikan kepadanya oleh si pekerja. Dengan lain kata, melalui pekerjaan alam menerima bentuk manusia, menjadi alam manusiawi. Jadi manusia memamerkan dalam alam kemampuan-kemampuannya, kata Marx: kekuatan-kekuatan hakikatnya. Alam yang telah dikerjakan menjadi saksi tentang apa yang menjadi kemampuan manusia, jadi juga tentang apa manusia itu. Kita dapat mengatakan: Melalui pekerjaan manusia alam menjadi objektivasi kekuatan-kekuatan hakekat manusia.

Dengan demikian segi yang kedua juga terungkap. Dengan manusia mengeluarkan kekuatan-kekuatan hakikatnya pada alam, ia membenarkan atau membuktikan diri. Apa yang sebelumnya hanya berupa bakat dan kemungkinan semata-mata, melalui pekerjaan menjadi kenyataan. Karya manusia memberi kesaksian tentang apa manusia itu. Bahkan, hanya melalui tindakan manusia dapat ke luar dari kemungkinan umum dan masuk ke dalam kenyataan konkret dan jelas. Oleh karena itu pekerjaan merupakan perealisasian diri manusia.

2. Pekerjaan sebagai pembangunan diri umat manusia

Sampai sekarang kita hanya memperhatikan segi individual pekerjaan. Akan tetapi pekerjaan bukan hanya perealisasian masing-masing orang yang bekerja, melainkan dalam pekerjaan umat manusia, kata Marx: manusia sebagai makhluk-jenis [*"Gattungswesen"*] membangun diri dalam sejarah. Dapat dicatat di sini bahwa segi ini merupakan unsur kunci dalam teori kritis Jürgen Habermas.

Segi yang menentukan ini dapat dijelaskan sebagai berikut: Seperti telah dikatakan, manusia selalu menemukan diri dalam sebuah dunia yang tertentu. Dunia ini diubahnya melalui pekerjaan. Bagaimana ia melakukannya tergantung, kecuali dari kecakapan-kecakapannya, terutama dari tingkat perkembangan alat-alat kerjanya dan dari bentuk dunia di dalamnya ia menentukan diri. Dengan manusia mengubah dunia yang ditemuinya itu, ia sekaligus mengubah ruang tempat generasi berikut umat manusia akan menemukan diri. Generasi-generasi berikut harus bergulat dengan sebuah dunia yang diambil alih dari pendahulu-pendahulunya: dengan alat-alat kerja, ketrampilan-ketrampilan teknis dan kecakapan-kecakapan tertentu. Dengan demikian setiap generasi berdasarkan generasi yang sebelumnya.

Itu juga berlaku ke belakang. Dunia kita sekarang sebenarnya bukan alam alami. Ia adalah hasil pekerjaan semua generasi yang mendahului kita. Alam sebagaimana kita menemukannya sekarang adalah karya manusia. Oleh karena itu Marx menyebut sejarah industri "buku terbuka kekuatan-kekuatan hakikat manusia" (MEW EB I, 542), sebagai "penyingkapannya yang eksoteris" (MEW EB I,543). Industri adalah sejarah pembentukan umat manusia yang telah menjadi alam.

Apa artinya? Artinya bahwa manusia dalam arti kata yang sebenarnya adalah produk pekerjaannya sendiri. "Bagi manusia sosialis seluruh apa yang dikatakan sejarah dunia bukan lain daripada penciptaan manusia melalui pekerjaan manusia, terjadinya alam bagi manusia" (MEW EB I, 546). Tepatnya, umat manusia yang meneruskan dirinya sendiri dalam sejarah, membuat dirinya sendiri. Itu tidak hanya berlaku bagi produksi material. Ini juga berlaku bagi kehidupan rohani dan kultural manusia. Hegel sudah melihatnya: Sejarah bukanlah sederetan peristiwa kebetulan, melainkan di dalamnya terungkap sebuah roh objektif. Tetapi menurut Marx Hegel masih tinggal dalam alam pikiran abstrak. Marx mengatakannya secara "materialis", lebih tepat realis: Bukan roh objektif yang mengungkapkan diri, melainkan umat manusia di mana satu generasi berdiri di atas pundak generasi yang satunya [Untuk itu Habermas merumuskan istilah "kegiatan transendental" karena pekerjaan konkret empiris generasi yang satu menyediakan ruang yang merupakan syarat kemungkinan kegiatan empiris generasi berikut].

Jadi manusia adalah apa yang ia menjadikannya sendiri. Manusia, pahamnya tentang dirinya sendiri, kehidupan jasmani dan rohaninya bersifat bersejarah. Bukan dalam arti dangkal relativisme, melainkan dalam arti bahwa manusia selalu harus mengerjakan diri ke tahap-tahap perealisasian diri. Dalam arti ini Marx menyangkal adanya gagasan-gagasan yang di luar sejarah dan menulis: "Umat manusia selalu hanya memasang tugas baginya yang dapat dipecahkannya, karena kalau dilihat dengan lebih teliti, selalu akan kelihatan bahwa tugas itu sendiri hanya muncul, di mana syarat-syarat material pemecahannya sudah terdapat atau sekurang-kurangnya berada dalam proses pembentukannya" (KPÖ hlm. 14).

3. Masyarakat kapitalis

Paham bahwa objek-objek alam, atau, itu sama artinya, situasi dunia di mana kita menemukan diri, merupakan kekuatan-kekuatan hakikat manusia yang terobjektivikasi itu memungkinkan Marx untuk menangkap sebuah gejala yang telah kita lihat dengan nama "sifat jimat komoditi".

Meskipun seharusnya pekerjaan merupakan perealisasian diri manusia, dalam masyarakat kapitalis ia menghasilkan kebalikannya. Perealisasiaan diri tampak sebagai "de-realisasi diri" (MEW EB I, 525), sebagai "kehilangan diri sendiri" (MEW EB I, 514). Sebabnya ialah bahwa manusia dalam pekerjaannya tidak bebas, karena ia berada di bawah kekuasaan kekuatan objektif asing yang telah mengembangkan diri dalam pelbagai lapisan kehidupan politik dan sosial, di bawah kekuasaan modal.

Modal mati itu menghadapi manusia sebagai sesuatu yang alami, yang selalu sudah ada, yang harus diterima. Dalam kenyataan kekuatan alami itu bukan lain kekuatan hakikat manusia yang dalam pembentukan alam mencapai objektivitas.

Pengertian ini mempunyai dua akibat. Pertama, kelihatan bahwa situasi itu tidak pantas: Dalam modal yang tampak mempunyai eksistensi mandiri, karya tangannya sendiri menaklukkan manusia. Tetapi kedua, pengertian ini memungkinkan pembebasan dari kendala-kendala objektif itu: Terbukalah kemungkinan untuk menemukan syarat-syarat yang menghasilkan keterasingan, dan dengan

demikian sekaligus syarat-syarat pembebasan daripadanya. Oleh karena keterasingan berdasar dalam proses produksi yang nyata dan empiris, maka bagi Marx ilmu tentang produksi, yaitu ekonomi politik, menjadi ilmu kunci. Ia menyelidiki hukum-hukum empiris proses produksi untuk menemukan syarat-syarat nyata emansipasi.

Rangkuman

Pemikiran Marx tentang modal, keterasingan dan pembebasan merupakan inti Materialisme Historis yang sebenarnya. Kemudian Marx akan memahami Materialisme Historis secara problematis sebagai hubungan determinasi antara cara produksi dan tenaga-tenaga produksi di satu pihak yang merupakan basis, dan lembaga-lembaga politik dan hukum bersama dengan bentuk-bentuk kesadaran ideologis sebagai bangunan atas di lain pihak. Intisari paham itu adalah pengertian bahwa sejarah dibuat oleh manusia, bahwa dalam sejarah manusia menciptakan diri sendiri, jadi bahwa manusia adalah hasil pekerjaannya sendiri dan oleh karena itu tidak dapat memahami diri di luar situasi historis.

4. Catatan-catatan kritis

a. Secara mendasar dan, menurut hemat saya, tepat Habermas mengritik bahwa Marx mereduksi manusia pada pekerjaan.[20] Menurut Habermas Marx tidak memperhatikan tindakan dasar manusia yang satu lagi yang sebenarnya diandaikannya sendiri dalam ajarannya tentang masyarakat dan yang merupakan prasyarat pengembalian kebebasan: Tindakan dasar interaksi yang sekaligus membuat manusia mampu untuk berefleksi: Sebelum segala mediasi oleh pekerjaan manusia selalu sudah berhubungan dengan manusia lain.

b. Dengan demikian Marx tidak dapat menghindar dari determinisme dangkal. Unsur kebebasan dan otonomi justru hilang dari pengertian perkembangan manusia. Ternyata Marx tidak pernah menyangkal interpretasi deterministik yang diberikan Engels terhadap pemikirannya. Bahkan dalam kata penutup edisi kedua jilid pertama *Das Kapital* Marx menyetujui sebuah resensi Rusia di mana uraian Marx dalam prakata termasyhur dalam "*Zur Kritik der politischen*

Ökonomie" yang memang sangat deterministik diartikan dengan dibandingkan dengan determinisme sebuah proses alami (MEW 23, 26). Dengan demikian konsepsi Marx menjatuhkan manusia ke dalam heteronomi yang sebenarnya mau diatasinya sendiri.

c. Ajaran tentang sifat jimat komoditi – yang sendiri berbau jimat, karena Marx menjadikannya jimat simpul Gordik semua keburukan umat manusia – dalam bentuk yang diberikan Marx itu tidak dapat dipertahankan. Karena ajaran ini berdasarkan anggapan bahwa seluruh nilai ekonomis [nilai tukar] semata-mata diciptakan oleh pekerjaan tangan. Anggapan ini sekarang sudah tidak diterima lagi.

C. REVOLUSI

Masalah ketiga yang mau saya bicarakan di sini adalah butir dalam teori Marx yang barangkali paling terkenal dan tidak tanpa alasan dianggap khas bagi pendekatan "Marxis", yaitu bahwa perubahan sósial hanya dapat berjalan melalui revolusi. Dalam ini saya membatasi diri pada pikiran dasar saja.

Marx menganalisis hubungan-hubungan yang ditentukan oleh kapitalisme sebagai tidak sesuai dengan manusia. Dengan demikian analisis itu sekaligus memuat seruan agar hubungan-hubungan itu diubah: Marx menuntut revolusi.[21] Saya tidak memasuki pertanyaan kritis yang sebenarnya menarik juga, bagaimana revolusi yang menurut Marx merupakan hasil tak terelakkan berdasarkan hukum-hukum objektif perkembangan masyarakat, dapat sekaligus dijadikan objek agitasi politis.

1. Marx tentang revolusi

Anggapan dasar Marx dalam hubungan dengan masalah perubahan masyarakat adalah: Perbaikan-perbaikan di dalam sistem yang ada tidak mencukupi. Sistem sendiri harus diubah. Emansipasi manusia secara prinsipiil hanya dapat tercapai melalui penjungkirbalikan seluruh struktur-struktur sosial.

Apa sebab Marx berpikir begitu seharusnya mudah dipahami sesudah apa yang telah kita lihat. Keterasingan manusia di bawah sistem kapitalisme menurut Marx tidak berupa satu dua kekurangan atau

bebeberapa ketidakadilan kebetulan karena ada majikan yang buruk atau karena egoisme para pemilik pabrik atau pemimpin negara. Melainkan keterasingan berakar dalam sistem kapitalisme sendiri. Sistem kapitalisme berdasarkan heteronomi. Secara konkret: Umat manusia tidak dapat mengembangkan diri secara utuh karena terpecah ke dalam kelas-kelas sosial, dan keterpecahan ke dalam kelas-kelas sosial adalah masalah struktur sistem dan bukan sekedar masalah kehendak buruk sekelompok orang. Menurut Marx kenyataan itu seakan-akan membeku dalam modal yang hukum-hukumnya menguasai semua kelas. Bahwa situasi itu sampai terjadi adalah berdasarkan proses lama yang fakta intinya adalah milik pribadi atas alat-alat produksi yang merupakan dasar struktural sistem kapitalis.

Oleh karena itu emansipasi hanya dapat tercapai melalui penghapusan hak milik pribadi atas alat-alat produksi. Mengingat hak milik pribadi itu merupakan dasar seluruh sistem masyarakat sekarang, hal itu berarti bahwa seluruh sistem itu perlu digulingkan: evolusi tak terelakkan.

Jadi Marx berpendapat bahwa struktur masyarakat sendiri perlu diubah. Keadaan sosial yang buruk, kenyataan keterasingan, tidak berakar dalam kejahatan individual, melainkan dalam struktur kapitalis masyarakat. Dengan demikian Marx mendobrak paksaan sistem. Siapa yang sungguh-sungguh terlibat pada penghapusan ketidakadilan dan penghisapan, yang ingin membangun dunia yang manusiawi dan adil, menurut Marx tidak boleh puas dengan tindakan tambal sulam, melainkan harus meruntuhkan sistem sendiri yang struktur-strukturnya mendasari keadaan buruk itu.

Bagaimana pun kita menilai masing-masing analisis Marx, satu hal kiranya tidak dapat disangkal: Dengan mengalihkan pandangan dari dataran moralisme dan moralitas individual ke struktur-struktur sosial, dengan menunjukan bahwa sebuah sistem sosial bukan sesuatu yang tak berubah sejak awal zaman, melainkan perlu dipertanyakan, Marx memberikan sumbangan penting dan lestari terhadap pemecahan problem-problem masyarakat manusia yang dengan segala kritik yang tepat pun tidak dapat digelapkan.

2. Catatan-catatan kritis

a. Pandangan materialis sejarah Karl Marx sebagaimana khas bagi posisinya yang definitif dan yang masuk ke dalam Marxisme, mencoba menjelaskan keniscayaan revolusi dari kontradiksi-kontradiksi internal sistem kapitalisme. Ramalan Marx ternyata meleset. Sistem kapitalisme tidak rubuh dalam revolusi sosialis. Hal ini tidak saya tanggapi di sini karena di sini saya membatasi diri pada filsafat yang mendasari pandangan Marx yang kemudian itu.[22]

b. Terhadap filsafat revolusi Marx sebagaimana digariskan di atas, pertama, dapat dikemukakan bahwa Marx di mana pun tidak membuktikan bahwa manusia seluruhnya dideterminasi oleh struktur-struktur sosial [ekonomis, budaya dlsb.]. Bahwa manusia selalu menemukan diri dalam struktur-struktur sosial tertentu, bahwa struktur-struktur itu merupakan kerangka acuan bagi tindakan-tindakannya, hanya membuktikan bahwa ia harus memperhatikan struktur-struktur itu, dan bukan bahwa ia tidak dapat mengubahnya. Sebaliknya, Marx sendiri mengandaikan bahwa manusia dalam pekerjaannya terus menerus membangun, dan itu berarti: mengubah struktur-struktur itu. Maka anggapan bahwa segala macam penghisapan dan penindasan manusia atas manusia dapat dihapus, dan hanya dapat dihapus melalui pengubahan revolusioner struktur-struktur itu, adalah pernyataan yang sekaligus kurang dan berlebihan. Kurang karena tidak pasti bahwa pembongkaran struktur tidak adil yang lama mesti menghasilkan struktur yang lebih adil. Berlebihan karena tidak terbukti bahwa penghisapan dan penindasan hanya dapat dikurangi melalui revolusi. Sekaligus perlu diragukan bahwa masuk akal bicara tentang penghapusan total segala penghisapan dan penindasan. Bukankah harapan semacam itu utopis? Bukankah lebih masuk akal kalau usaha bersama diarahkan pada sasaran pengurangan penghisapan dan penindasan langkah demi langkah daripada pada utopi suatu penghapusan total? Jadi pengandaian dasar Marx bahwa keadaan masyarakat hanya dapat diperbaiki melalui revolusi tidak berdasar dan menyesatkan karena membuat perbaikan real menjadi utopis. Apabila manusia tidak hanya ditentukan oleh struktur-struktur, berarti segala macam ketidakberesan sosial juga terletak dalam manusia sendiri. Dan itu berarti bahwa dalam struktur apa pun penghisapan dan penindasan

dapat saja terjadi [hal mana tidak berarti bahwa struktur bukan hal penting; tentu kita perlu berusaha mewujudkan struktur-struktur yang menunjang hubungan sosial yang adil]. Maka kalau seluruh keselamatan diharapkan dari revolusi, bisa juga kita salah perhitungan: Revolusi, daripada mewujudkan emansipasi, malahan melahirkan represi-represi baru.

c. Secara lebih spesifik yang perlu diragukan adalah anggapan Marx bahwa keselamatan masyarakat dapat terwujud asal saja hak milik pribadi atas alat-alat produksi dihapus. Seperti sudah disinggung, Habermas menunjukkan bahwa Marx melalaikan tindakan dasar manusia yang kedua, interaksi. Hubungan antar manusia tidak hanya ditentukan oleh hubungan kerja. Maka perubahan bentuk hubungan kerja – itulah inti penghapusan hak milik pribadi atas alat-alat produksi – *per se* belum menjamin penghapusan *exploitation de l'homme par l'homme*. Bisa juga bahwa yang perlu bukan penghapusan hak milik pribadi, melainkan modifikasinya.

d. Oleh karena itu seluruh pengandaian dasar Marx tidak meyakinkan: bahwa emansipasi manusia hanya mungkin melalui revolusi. Pengalaman menunjukkan bahwa sering revolusi malahan melahirkan represi-represi yang baru. Marx mau menghindar dari moralisme dangkal yang mengharapkan perbaikan masyarakat semata-mata dari himbauan-himbauan moral. Itulah jasa Marx. Sangat tepatlah bahwa ia mengarahkan perhatian kita pada peran struktur-struktur kekuasaan [meskipun pembatasan struktur-struktur itu pada bidang ekonomi merupakan cacat fundamental satu lagi dalam teorinya]. Tetapi mengharapkan pembebasan semata-mata dari perubahan revolusioner struktur-struktur itu adalah tanpa dasar. Faktor keyakinan dan norma-norma moral tetap memainkan peranan. Berdasarkan diskurs tentang norma-norma moral manusia mengarahkan dan mempertanggungjawabkan tindakannya. Emansipasi tidak mungkin semata-mata berdasarkan himbauan moral, tetapi juga tidak mungkin tanpa mendasarkannya pada prinsip-prinsip moral yang disepakati bersama.

Penutup

Maksud karangan ini bukan uraian tentang keseluruhan teori Karl Marx, juga bukan tentang keseluruhan pemikiran Marx muda. Melainkan maksudnya adalah mengidentifikasikan beberapa tetapan yang dapat ditemukan dalam pikiran Karl Marx sejak semula, serta memberikan tanggapan kritis.

Kelihatan bahwa Marx mengajukan *insight-insight* yang memang mengasyikkan, yang bahkan dapat – dan secara historis memang jadi mempesonakan. Justru dalam pesona itulah terletak bahaya pemikiran Marx. Ia tampaknya begitu gamblang dapat menunjuk pada sumber segala penindasan dan ketidakadilan. Ia tampak memperlihatkan jalan ke luar yang begitu terang. Seakan-akan itu gampang. Kesederhanaan struktur dasar pemikiran Marx – uraian Marx atas pemikirannya jauh dari sederahana – senantiasa mempesona para pembaca.

Jawabannya bukan membuang pemikiran itu dengan serta-merta. Pikiran Marx sarat dengan pengertian yang penting. Kita dapat belajar banyak daripadanya. Tetapi ia harus dibaca dengan kritis. Sebagaimana saya coba saya jelaskan, ada cacat prinsipiil dalam pemikiran Marx, yaitu segi utopisnya. Utopi itu yang membuat tidak nyata analisis dan jalan ke luar yang ditawarinya. Lebih dari itu, segi utopis itulah yang membuka teori Marx terhadap penggunaannya sebagai ideologi kekuasaan. Tak ada jalan sederhana ke pembebasan manusia dari segala ketidakadilan. Tak ada mekanisme sejarah yang siap diterapkan sebagaimana dipikirkan Marx. Harapan semacam itu hanya dapat menyesatkan. Kita boleh saja mempergunakan *insight-insight* Marx yang berharga. Tetapi jalan ke emansipasi percuma kita cari pada dia. Jalan itu harus kita usahakan bersama, berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan tinggi yang kita gali bersama.

Catatan-catatan:

1 "Zur Kritik dr Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (pasal 261-313)", dimuat dalam Karl Marx/Friedrich Engels, **Werke** [MEW] jilid I, Berlin: Dietz 1972, hlm. 201-336.

2 "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse", sering juga disingkat sebagai "Rechtsphilosophie", diterbitkan oleh Hegel pada tahun 1821.

3 Sangat sulit untuk menterjemahkan istilah Jerman "bürgerliche Gesellschaft", Inggris "civil society", ke dalam bahasa Indonesia. "Masyarakat sipil" adalah terjemahan salah karena dalam bahasa Indonesia "sipil" tidak berarti "bürgerlich", melainkan, sama dengan "zivil" dalam bahasa Jerman, "bukan militer", padahal bukan itu yang dimaksud. "Masyarakat borjuis" juga salah karena "bürgerlich" tidak sama dengan "bourgeoisie", yaitu salah satu kelas sosial, melainkan dengan seluruh masyarakat sejauh bukan negara dan bukan keluarga. Maka saya menterjemahkannya dengan "masyarakat luas".

4 "Zur Judenfrage", karangan Marx dalam majalah "Deutsch-Französische Jahrbücher" 1844, dalam MEW 1, hlm. 347-377.

5 "Makhluk sosial" adalah terjemahan dari kata Marx "*Gattungswesen*" yang secara harfiah berarti "makhluk berjenis", tetapi pada Marx, yang dalam ini mengikuti Feuerbach, selalu berarti "makhluk yang berhakikat sosial". Dalam tulisan Marx kemudian "*Gattungswesen*" dapat juga kadang-kadang berarti "makhluk yang sadar diri".

6 "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", "Deutsch-Französische Jahrbücher" 1844, dalam MEW 1, 373-391.

7 Eugene Kamenka: **The Ethical Foundations of Marxism**, London 1962.

8 E. Kameka: "The Primitive Ethic of Karl Marx", dalam **The Australasian Journal of Philosophy**, Jl. 35 (1957), hlm. 82.

9 "Ökonomisch-philsophische Manuskripte aus dem Jahre 1844" dalam MEW, Ergänzungsband Erster Teil (EB I), hlm. 465-588.

10 **Das Kapital**, Jld. I-III [1867 dst.], dalam MEW 23, 24, 25; lih. MEW 23, hlm. 85-98.

11 **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**, sebuah tulisan panjang Marx dari sekitar tahun 1858, yang baru untuk pertama kalinya diterbitkan di Moskow 1939; di sini: Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt tt.

12 Karl Marx/Friedrich Engels: **Die deutsche Ideologie** [1845/46], dalam MEW 3, 9-530.

13 *bdk.* H. Klages: **Technischer Humanismus**, Stuttgart 1964.

14 "Komunisme bagi kami bukan keadaan yang harus diciptakan, sebuah *cita-cita* [tekanan, juga yang berikut, dari Marx dan Engels sendiri] yang akan diikuti oleh realitas. Kami menyebut komunisme gerakan *nyata* yang meniadakan keadaan sekarang. Syarat-syarat gerakan itu termuat dalam keadaan yang terdapat sekarang", MEW 3, 35.

15 Karl Marx, **Zur Kritik der politischen Ökonomie** (1859), Berlin: Dietz Verlag 1971 [**KPÖ**], hlm. 13.

16 Tentang arti institusionalisasi bagi manusia *lih.* Peter Berger/Thomas Luckmann, **The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge**, New York: Doubleday 1967.

17 Misalnya: "Memaksakan meningkatkan upah pekerjaan ... bukan lain daripada pengupahan budak yang lebih baik dan tidak mengembalikan tujuan dan martabat pekerjaan dan pekerjaan", MEW EB I, 520 s. Lenin akan menertawakan semangat revolusioner kaum buruh dengan argumen bahwa mereka hanya memikirkan kenaikan upah dan karena itu bermental serikat buruh; pertimbangan ini dipakai Lenin untuk membenarkan bahwa revolusi sosialis jangan diharapkan dari kelas buruh sendiri, melainkan harus diadakan oleh sebuah partai kader yang terdiri dari orang-orang intelektual revolusioner, yang mempunyai kesadaran revolusioner dan oleh karena itu harus memimpin kaum buruh [tentang faham partai menurut Lenin lihat tulisannya "*Shto dyelaty?*" (Berbuat apa?) dari tahun 1902].

18 Tentang pengaruh Kant, Fichte dan Hegel atas Marx dapat dilihat Jürgen Habermas, **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, hlm. 11-59.

19 Antropologi dasar Marx itu saya uraikan dengan lebih mendalam dalam karangan "Manusia Dan Pekerjaannya. Berfilsafat Bersama Hegel Dan Marx" dlm. Soerjanto Poespowardojo/ K. Bertens [peny.]: **Sekitar Manusia**, bunga rampai tentang filsafat manusia, Jakarta: Gramedia 1978, hlm. 72-94.

20 *Bdk.* karangan nomor 13 dalam jilid ini.

21 Teks-teks terpenting Marx tentang revolusi terdapat dalam "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (MEW 1, 373-391); "**Die heilige Familie**" [1845] (MEW 2, hlm. 37 s.); bagian pertama ["Feuerbach"] dari **Die deutsche Ideologie** (MEW 3, 9-530); "**Manifesto Komunis**" [1848] (MEW 4), prakata dari **Zur Kritik der politischen Ökonomie**; dan Jilid I **"Das Kapital"** (MEW 23), bab 24 nr. 7.

22 Untuk itu lihat karangan berikut.

9

"Das Kapital": Buku yang Mengubah Dunia?

Karangan di bawah ini merupakan ceramah yang saya berikan pada tanggal 25 Januari 1988 di Bandung dalam rangka Bursa Buku, Diskusi sekitar "Buku-buku yang mengubah dunia".

Pengantar

Barangkali tidak ada buku yang begitu banyak dibahas, dipuja dan dikecam, dan sekaligus begitu sedikit dibaca daripada "Das Kapital", karya utama Karl Marx. Bagi banyak pengagum Marx berlaku apa yang dijawab August Bebel, pendiri partai Marxis pertama, Partai Sosial-Demokrat Jerman, kepada seorang sosialis muda yang mengeluh bahwa ia hanya mampu membaca halaman-halaman pertama "Das Kapital": "Tak perlu kamu merasa malu, aku juga tidak pernah membacanya lebih jauh."[1]

Marx sendiri, tidak tanpa perasaan bangga, dalam catatan tambahan edisi kedua mengaku bahwa ia di sana-sini main-main dengan gaya tulis Hegel, filsuf dan tokoh "Idealisme Jerman", yang sekaligus diserang dan begitu dikaguminya dan yang memang terkenal gelap dan sulit gaya penulisannya[2]. Teman karib Marx, Friedrich Engels, mengeluh bahwa buku kawannya itu abstrak dan mempunyai susunan yang rumit.[3]

1. Kelahiran yang susah-payah

Padahal buku itu sudah ditunggu-tunggu oleh para pengikut Marx selama lebih dari 20 tahun. Marx sudah lama menjanjikannya. Di dalamnya, begitu janjinya, akan dibuktikan, berdasarkan hukum-hukum ekonomi kapitalis sendiri, bahwa kapitalisme, masyarakat tanpa kelas, tanpa hak milik pribadi atas alat-alat produksi dan tanpa penghisapan manusia atas manusia, merupakan hasil tak terelakkan dari sejarah.

Marx meng**claim** bahwa sosialismenya dibedakan dari semua sosialisme lain oleh karena ia bersifat ilmiah. Maksudnya: Kalau tokoh-tokoh sosialisme lainnya mengusahakan, mengharapkan atau **menuntut** sosialisme, maka Marx mau menunjukkan secara ilmiah, bahwa revolusi sosialis dan masyarakat tanpa kelas merupakan hasil **objektif** dan niscaya dari kontradiksi-kontradiksi yang terkandung dalam produksi kapitalis sendiri. Komunisme bukan suatu keharusan moral, melainkan keniscayaan sejarah.[4] Kapitalisme akan menggali kuburnya sendiri.

Maklumat Marx itu dengan sendirinya sangat mengasyikkan bagi kaum buruh industri. Di satu pihak Marx menegaskan bahwa hanya melalui perjuangan kelas dan revolusi mereka dapat mengakhiri penghisapan oleh kaum pemilik modal. Di lain pihak ia menyatakan bahwa perjuangan mereka itu pasti akan berhasil karena didukung oleh hukum perkembangan sejarah sendiri. Bukti ilmiahnya akan diberikan dalam sebuah "kritik ekonomi politik" menyeluruh. Dapat dimengerti bahwa karya agung Marx itu amat ditunggu-tunggu oleh semua kawan-kawannya.

Akan tetapi bukunya tidak terbit-terbit. Pada tahun 1845 Marx sudah menandatangani kontrak dengan seorang penerbit bahwa "kri-

tik" itu akan diserahkan kepadanya dalam waktu setahun lagi. Sebagai persekot Marx menerima sebanyak seribu limaratus frank, suatu jumlah yang besar pada waktu itu. Tetapi tahun 1846 dan 1847 lewat dan bukunya belum juga muncul. Penerbitnya mengancam akan mengambil langkah-langkah hukum untuk mendapatkan persekotnya kembali. Engels (yang sering mengirim uang kepada Marx yang selalu kosong dompetnya dan juga, bersama beberapa kawan setia lain, akhirnya membayar kembali frank 1500 itu) terus mendesak Marx agar bukunya cepat-cepat diselesaikan. Tetapi tanpa hasil.

Cara bekerja Marx memang tidak karu-karuan. Pada tahun 1849 ia telah pindah ke London dan tidak lagi terlibat dalam aksi-aksi politik praktis, sehingga ia sebenarnya mempunyai cukup waktu untuk menulis. Tetapi Marx menceburkan diri dalam studi buku-buku ekonomi, sejarah, ilmu bumi, pertanian dan lain-lain. Berbulan-bulan lamanya seluruh hari lamanya ia duduk di *British Museum* dan mengisi ribuan helai kertas dengan cuplikan dari buku-buku yang sedang dibacanya. Kemudian secara mendadak ia berhenti. Selama 4 tahun, tanpa alasan yang jelas, ia tidak memasuki *British Museum* sama sekali. Akhirnya ia mulai bekerja kembali secara kegila-gilaan.

Baru 1867, 22 tahun sesudah menerima 1500 frank itu, karya agungnya akhirnya terbit dengan judul **"Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie"**. Tetapi bukan seluruh karya, melainkan hanya jilid pertama, 802 halaman teks dan 57 halaman catatan.[5]

Dengan harap-harap cemas Marx menunggu reaksi dunia atas karyanya yang mau menjadi nafiri keruntuhan kapitalisme itu. Namun dunia diam saja. Reaksi-reaksi, yang positif maupun negatif, tidak kunjung datang. Entah karena begitu sulit, entah karena niat yang revolusioner tertimbun oleh massa analisa ekonomis kering, rupa-rupanya tak ada orang yang membacanya, apalagi mengomentarinya! Akhirnya Marx sendiri menulis resensi-resensi yang kemudian atas nama Engels atau dengan menggunakan pseudonim dikirim ke pelbagai majalah dan koran. Dalam majalah-majalah sosialis karya Marx itu mereka puji sebagai dobrakan ilmiah yang telah lama ditunggu dunia, dalam majalah-majalah yang beraliran borjuis, mereka menyerangnya sebagai ancaman yang paling serius terhadap kapitalisme yang pernah muncul. Dari 19 resensi yang kita ketahui, sekurang-kurangnya 10 ditulis oleh Marx sendiri![6]

2. Ajaran tentang nilai lebih

Apakah "Das Kapital" berhasil? Ada dua hal yang mau dibuktikan "secara ilmiah" dengannya: pertama, bahwa sistem kapitalis secara hakiki berdasarkan penghisapan tenaga kerja buruh. Kedua, bahwa sistem itu akan runtuh berdasarkan kontradiksi-kontradiksinya sendiri dan niscaya melahirkan masyarakat sosialis.

Tujuan pertama mau dicapai dengan analisis tentang nilai-lebih. Marx mulai dengan analisis hakikat komoditi. Kekhasan kapitalisme ialah bahwa semua produk kerja bernilai sebagai komoditi. Marx menunjuk pada sesuatu yang tampaknya "misterius": bahwa sebagai komoditi dua barang yang secara fisik sama sekali tidak ada sangkut pautnya satu sama yang lain dapat sama nilainya. Misalnya dalam rangka pendekatan kapitalis mungkin saja bahwa seekor sapi jantan ras sama nilainya dengan sebuah sepeda motor, atau, barangkali, dengan 20 radio transistor sederhana. Mengapa? Karena tiga unsur itu sama-sama berharga dua juta rupiah. Bagi seorang kapitalis sama saja apakah ia mempunyai seekor sapi jantan, sebuah sepeda motor atau 20 radio transistor! Jadi di belakang realitas fisik mereka yang sama sekali berbeda satu sama lain duduk suatu realitas "adi-inderawi", nilainya sebagai komoditi. Nilai itulah, dan bukan realitas fisik barang itu, yang diminati dalam kapitalisme. Oleh karena itu Marx bicara tentang "sifat berhala" *('fetish')* komoditi".[7]

Tetapi mengapa sapi jantan itu harganya dua juta dan bukan satu atau tiga juta rupiah? Dan mengapa sepeda motor dan 20 radio transistor juga berharga dua juta rupiah? Karena, jawab Marx dengan bertunjang pada Adam Smith dan David Ricardo, jumlah jam kerja yang diperlukan untuk menghasilkan tiga unsur itu sama dan bernilai dua juta rupiah! Sifat "spiritual" sebuah benda sebagai komoditi, nilai tukarnya, adalah bukan lain daripada jumlah pekerjaan yang masuk ke dalam produksinya. Nilai tukar sebuah produk adalah endapan pekerjaan yang diperlukan untuk menciptakannya. Tetapi bagaimana nilai pekerjaan itu sendiri ditentukan? Marx menjawab bahwa tenaga kerja adalah komoditi sama seperti setiap komoditi lain: ia dibeli di pasar, dan oleh karena itu nilainya ditentukan oleh faktor yang sama, yaitu oleh waktu kerja, atau oleh nilai dari apa saja yang diperlukan untuk mereproduksikannya.

Maka dalam kapitalisme menurut Marx upah buruh tidak ditetapkan secara sewenang-wenang, melainkan sesuai dengan nilainya: upah adalah harga tenaga kerja itu dalam arti bahwa upah mencukupi agar buruh dapat mengembalikan tenaga yang dikeluarkannya bagi majikannya.

Jadi menurut Marx hukum pertukaran dalam kapitalisme adalah kesamaan nilai (ekwivalensi): si kapitalis membeli bahan komponen material produknya dan tenaga kerja dan kemudian menjual produk yang tercipta dari bahan-bahan itu melalui tenaga kerja itu, dan semuanya itu sesuai dengan nilainya yang objektif. Akan tetapi, di sini kita tampaknya berhadapan dengan sebuah teka-teki. Apabila hukum pertukaran ekonomi kapitalis adalah ekwivalensi, bagaimana mungkin si pemilik memperoleh laba dari usahanya – padahal laba itu satu-satunya alasan ia menjalankan produksinya?

Dalam memecahkan teka-teki itu Marx percaya bahwa ia sekaligus telah menelanjangi hakikat eksploitatif kapitalisme. Menurut Marx laba itu dimungkinkan oleh ciri istimewa komoditi yang satunya yang dibeli oleh si pemilik: tenaga kerja buruh. Keistimewaannya ialah bahwa dia menciptakan nilai baru, di atas nilai yang perlu untuk mereproduksikannya: nilai-lebih! Buruh tidak hanya bekerja selama yang perlu untuk dapat membeli makanan, pakaian dan lain kebutuhan reproduksi tenaga kerjanya kepada si kapitalis, melainkan ia bekerja terus: nilai yang diciptakannya dalam pekerjaan seterusnya itu adalah nilai-lebih dan nilai-lebih itulah laba si kapitalis. Dengan lain kata, seluruh laba pemilik terdiri dari waktu kerja buruh yang tidak diberi upah! Seluruh akumulasi modal hanyalah hasil eksploitasi tenaga kerja buruh!

Apabila kita bertahan membaca "Das Kapital", kita akan terpesona oleh karena tuduhan yang begitu tajam dan menyeluruh itu tidak dikemukakan secara moralistik, dengan nada emosional tinggi, melainkan melalui sebuah analisa tajam dan tenang terhadap struktur sistem produksi ekonomi kapitalis. Marx membiarkan fakta dan kategori-kategori ekonomis bicara sendiri. Marx memang seorang teoretikus, bukan seorang filantrop. Ia tidak pernah menyaksikan seorang buruh industri sedang bekerja, tidak pernah memasuki sebuah pabrik dan tidak mempunyai seorang buruh pun di antara para kenalan dekatnya.[8]

3. Tanggapan

Akan tetapi, apakah argumentasi Marx itu meyakinkan? Dari mana Marx memastikan bahwa ada hubungan antara tinggi upah dan kebutuhan buruh untuk mereproduksikan tenaga kerjanya (dan bagaimana biaya kebutuhan reproduksi itu mau diobjektifkan)? Apa dasar anggapan bahwa seluruh nilai tukar produk ditentukan oleh jumlah pekerjaan tangan yang masuk ke dalamnyua? Apakah teknologi yang diterapkan dalam teknik, management semata-mata, pelbagai pelayanan yang perlu (seperti menyapu lantai) tidak juga masuk ke dalam penciptaan nilai? Apakah sebuah gunung yang penuh uranium tidak mempunyai nilai ekonomis selama belum dikerjakan (apakah gunung itu tidak akan diminati)? Apakah pabrik yang otomatis tidak menghasilkan nilai ekonomis?

Seluruh faham nilai-lebih berdasarkan pengandaian-pengandaian yang tanpa bukti dan tidak masuk akal tadi dan oleh karena itu lebih merúpakan mitos daripada penjelasan ilmiah. Itu tidak berarti bahwa dalam sistem kapitalis tidak ada penghisapan tenaga kerja buruh, tidak ada upah terlalu rendah, tidak ada nafsu kejar laba tanpa memperhatikan keadilan terhadap buruh. Tetapi itu berarti bahwa teori nilai-lebih gagal untuk membuktikan secara ilmiah bahwa **segala** laba sebuah perusahaan secara hakiki merupakan upah yang dicuri pemilik. Dan dengan demikian gagal juga usaha pembuktian, bahwa sistem produksi berdasarkan hak milik pribadi atas alat-alat produksi itu sendirilah yang menjadi dasar ketidakadilan sosial. Yang menentukan ialah bagaimana, dalam sistem itu, nilai hasil produksi dibagi! Bukan penggantian sistem produksi berdasarkan hak milik pribadi atas alat-alat produksi yang menjamin berakhirnya penghisapan tenaga kerja buruh, melainkan sejauh mana buruh – dalam sistem apapun – dapat memperjuangkan hak-haknya.

4. Apakah kapitalisme pasti akan hancur?

Tetapi bagaimana usaha pembuktian pokok kedua (yang menjadi alasan mengapa Marx menulis "Das Kapital" itu), yaitu bahwa kapitalisme karena dinamikanya sendiri akan mendestruksikan diri dan menghasilkan masyarakat sosialis? Ramalan yang dianggapnya

sebagai hukum objektif sejarah itu mau dibuktikan melalui dua jalur yang berkonvergensi: kapitalisme niscaya akan melahirkan krisis-krisis yang akan menghancurkannya serta sekaligus menciptakan kesadaran dalam kelas buruh yang akan membuat mereka akan mendirikan sosialisme.

Menurut Marx, hukum dasar kapitalisme adalah keharusan untuk memaksimalisasikan laba. Bukan karena kerakusan pribadi si kapitalis, melainkan karena hanya maksimalisasi laba dapat menjamin "*survival*" dalam kompetisi bebas. Dalam "Das Kapital"Marx menunjukkan dengan terinci bagaimana hukum laba itu niscaya mengakibatkan krisis demi krisis – krisis produksi berlebihan, krisis penyusutan persentase laba, krisis penjualan hasil produksi, krisis pertambahan pengangguran. Setiap lingkaran krisis itu menyapu bersih perusahaan-perusahaan yang lebih lemah, sehingga jumlah kapitalis semakin menciut dan massa proletariat semakin meluas. Untuk terus memaksimalisasikan laba – yang, kita ingat, adalah identik dengan nilai-lebih – eksploitasi tenaga kerja buruh harus terus diperkeras. Dengan demikian kapitalisme justru menumbuhkan kesadaran revolusioner yang semakin tajam dalam kelas buruh. Maka apabila sistem ekonomi kapitalis akhirnya sama sekali macet, kelas buruh niscaya akan mengambil alih pabrik-pabrik dari tangan kaum pemilik yang masih ada, mengorganisasikan bersama proses produksi dan dengan demikian mewujudkan masyarakat sosialis.

Ternyata ramalan Marx meleset total. Tak satu pun negara industri maju dengan pola produksi kapitalis mengalami revolusi sosialis (revolusi-revolusi sosialis: di Russia, Cina, Vietnam, Kuba, Etiopia, Nicaragua dan lain-lain, tanpa kecuali pecah dalam masyarakat-masyarakat yang masih agraris-feodal), bahkan kaum buruh di negara-negara industri maju menikmati kesejahteraan dan status tinggi dan tidak meminati revolusi. Di mana kekeliruan Marx?

Bukan dalam kemungkinan pelbagai krisis yang dianalisanya: semua krisis itu memang dialami oleh ekonomi-ekonomi kapitalis, bahkan berulang kali. Yang tidak diperhitungkan adalah kemampuan kapitalisme untuk mengadakan penyesuaian-penyesuaian yang mendalam, bahwa justru perjuangan kaum buruh Marxis akan menyadarkan kaum kapitalis, bahwa dalam jangka panjang perusahaan-perusahaan akan lebih beruntung apabila buruh mereka ikut berkepentingan

dalam pemajuan produksi, jadi apabila buruh krasan, daripada apabila upah buruh ditekan. Marx menjadi tawanan kepercayaannya pada kategori-kategori teoretis, ia memperlakukan sistem ekonomi sebagai konstruksi ilmu ukur, dan lupa bahwa manusia, juga si kapitalis (terutama apabila ia terdesak) dapat belajar dan mengubah diri.

Bahwa Marx sendiri sebenarnya tidak lagi yakin dapat berhasil dalam apa yang mau dibuktikan (kiranya Marx terlalu kritis untuk tidak melihat kelemahan argumentasinya; kiranya karena itu ia terus-menerus mempelajari hal-hal baru daripada menyelesaikan bukunya) nampak dari sebuah ketidak-seimbangan yang mencolok. Begitu panjang lebar dan mendetil, atas lebih dari dua ribu halaman, analisanya tentang segala seluk-beluk proses produksi kapitalis. Tetapi hanya dua halaman, pada akhir bab ke-24 jilid pertama, bicara tentang pengambilan alih produksi oleh kaum buruh: tanpa adanya analisa, tanpa penjelasan operasional apa pun, tanpa percobaan sedikit pun untuk menggambarkan secara konkret "peledakan selubung kapitalis pekerjaan"[9]. Datangnya masyarakat sosialis tetap tidak lebih dari harapan suci belaka.

Apakah "Das Kapital" termasuk buku-buku terbesar umat manusia? Barangkali nilainya yang sebenarnya tidak terletak dalam apa yang diharapkan Marx sendiri daripadanya: dalam pembuktian keniscayaan sosialisme, melainkan karena "Das Kapital" membuka mata kita terhadap potensial ketidakadilan dan antimanusiawi sebuah sistem ekonomi yang hanya mengejar laba – dan dengan demikian memungkinkan pengambilan tindakan lawan.

Apakah "Das Kapital" mengubah muka dunia? Bahwa Marxisme, dan anak haramnya, komunisme, merupakan salah satu kekuatan utama di panggung umat manusia abad ke-20 tidak ada yang menyangkal. Tetapi kiranya bukan karena "Das Kapital". Manifesto Komunis, pamflet brilyan Marx dan Engels 19 tahun sebelumnya, jauh lebih dahsyat dampaknya. Tetapi "Das Kapital" juga mempunyai fungsi penting bagi Marxisme orthodoks dan Marxisme-Leninisme, justru karena jarang dibaca: tiga jilid angker itu mengejawantahkan sesuatu yang justru mesti runtuh semakin buku itu dibaca sungguh-sungguh: mitos keilmiahan Marxisme.

Catatan-catatan:

1 F.J. Raddatz: **Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre**; München: W. Heyne 1978, hlm. 298.

2 MEW, jld. 23, hlm. 27.

3 MEW, jld. 31, hlm. 303.

4 *bdk.* MEW, jld. 3, hlm. 35.

5 Dalam edisi 1972; jilid II dan III tidak pernah diselesaikannya; Engels yang mengira bahwa dua jilid itu sudah hampir selesai, hampir pingsang waktu menemukan, sesudah Marx meninggal dunia, bahwa kecuali sebagian besar dari jilid II naskah Marx terdiri dari kertas-kertas lepas dan catatan-catatan yang tak jelas kaitannya ke mana; dengan susah payah Engels – satu-satunya orang yang mampu membaca tulisan tangan Marx yang amat buruk – menyusun kelat-kelat itu menurut apa yang dianggapnya paling sesuai dengan maksud Marx; jilid II berhasil diterbitkannya pada tahun 1885, jilid III pada tahun 1894; catatan-catatan pendahuluan sekitar Das Kapital diterbitkan antara 1905 dan 1910 oleh Karl Kautsky dengan judul **"Teori-teori Tentang Nilai-lebih"**.

6 Raddatz, *op.cit.*, hlm. 298.

7 MEW, jld. 23, hlm. 85 ss.

8 Raddatz, *op.cit.*, hlm. 308.

9 MEW, jld. 23, hlm. 791.

10

Teori Kritis Aliran Frankfurt

Meskipun zaman emas Teori Kritis sudah lewat akan tetapi ia masih tetap menarik perhatian. Tulisan ini tidak lebih dari sekadar pengantar yang mau memperkenalkan pembaca dengan aliran penting filsafat abad keduapuluh ini.[1]

Pengantar

Filsafat abad ke-20 diwarnai oleh empat aliran besar: Fenomenologi dan Eksistensialisme, Neo-Thomisme, Filsafat Analitis dan Aliran-aliran Neomarxis. Teori Kritis termasuk aliran yang terakhir, meskipun, sebagaimana akan saya perlihatkan, ia oleh kaum Marxis dianggap tidak Marxis lagi. Neomarxisme sendiri sebetulnya terdiri dari segala macam aliran dan filsafat. Yang khas bagi Neomarxisme yang lebih tepat kita sebut Filsafat Marxis saja adalah bahwa mereka semua menolak penyempitan ajaran Karl Marx oleh Friedrich Engels. Engels, kawan akrab dan setia Marx merumuskan ajaran-ajaran ka-

wannya dalam bentuk sebuah sistem yang jelas, sederhana dan logis yang kemudian menjadi "Marxisme" resmi. Marxisme gubahan Engels itulah yang kemudian dianut oleh Lenin dan bersama ajaran Engels dan Lenin menjadi ideologi komunisme internasional, dengan nama Marxisme-Leninisme.

Aliran-aliran Marxis yang muncul kemudian dan pada hakikatnya terbatas pada lingkungan akademik [disebut Neo-Marxisme, karena baru muncul dalam abad ini] semua menolak Marxisme-Leninisme. Mereka berpendapat bahwa Engels sudah menghilangkan dimensi dialektis dari ajaran Marx. Ada di antara mereka yang mau mengembalikan harkat Marxisme yang sebenarnya, dengan mencari kembali apa intisarinya. Di situ termasuk Georg Lukacs dan Karl Korsch. Ada yang atas dasar dialektika Marx mengembangkan tema manusia, seperti misalnya Ernst Bloch. Ada filsuf-filsuf yang menginterpretasikan Marx secara eksistensialistik, seperti Leszek Kolakowski dan Adam Schaff di Polandia. Mereka kemudian dibungkamkan. Kolakowski pindah ke Barat. Ada kelompok filsuf Kroasia yang menerbitkan majalah "Praxis" yang pada permulaan tahun tujuhpuluhan dilarang dan mereka sendiri dipecat dari universitas oleh Pemeritahan Tito.

1. Tokoh-tokoh Teori Kritis

Teori Kritis adalah anak dari aliran besar filsafat berinspirasi Marx yang paling jauh meninggalkan Marx. Mereka juga disebut Aliran Frankfurt [*Frankfurter Schule*][2] karena mereka semula bercokol pada "*Institut für Sozialforschung* di Frankfurt/Main di Jerman.

Cara pemikiran Aliran Frankfurt mereka sebut sendiri "Teori Kritik Masyarakat" (*eine Kritische Theorie der Gesellschaft*). Maksud teori itu ialah membebaskan manusia dari pemanipulasian para teknokrat modern. Adalah kekhasan Teori Kritik Masyarakat bahwa teori itu bertolak dari ilham dasar Karl Marx, namun sekaligus melampaui dan meninggalkan dia serta menghadapi masalah-masalah masyarakat industri maju secara baru dan kreatif.

Dua tokoh utama Teori Kritis adalah Max Horkheimer [1895-1973] dan Theodor Wiesengrund Adorno [1903-1969]. Tokoh ketiga yang lebih berjalan sendiri tetapi barangkali paling terkenal adalah Herbert Marcuse [1898-1979].[3] Namun semula aliran ini membutuh-

kan waktu lama sekali sampai berhasil menarik perhatian para kalangan filsafat umum. Walaupun beberapa tulisan berbobot sudah terbit dalam tahun tiga puluhan, namun dalam kebanyakan kamus filsafat, sampai ke tahun enam puluhan, nama-nama para tokoh itu percuma akan kita cari.

Teori Kritis baru betul-betul menjadi bahan diskusi di kalangan filsafat dan sosiologi pada tahun 1961. Pada tahun ini *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* mengadakan pertemuan di mana terjadi konfrontasi antara Adorno dan Karl Popper. Konfrontasi itu kemudian masih dilanjutkan oleh Hans Albert di pihak Popper dan Jürgen Habermas di pihak Adorno. Kontrontasi itu masuk ke dalam sejarah filsafat di Jerman sebagai ***Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*** ("perdebatan positivisme dalam sosiologi Jerman") yang untuk satu dasawarsa lebih menghidupkan panggung filsafat di universitas-universitas Jerman.[4] Baru Jürgen Habermas, murid dan pengganti Adorno di Frankfurt, berhasil mengintegrasikan tuntutan keras metode-metode analitis ke dalam pemikiran dialektis Teori Kritis.

2. Kekhasan Teori Kritis

Yang membedakan pengaruh Teori Kritis dari – katakan – pengaruh filsafat Martin Heidegger atau Lugwig Wittgenstein adalah bahwa Teori Kritis menjadi inspirasi bagi sebuah gerakan dalam masyarakat. Dalam sekejap ia menjadi teori perjuangan generasi kritis mahasiswa tahun enam puluhan. Seakan-akan generasi kritis muda hanya menunggu saja teori itu, bagaikan tanah kering yang mengisapnya dengan rakus. Rupa-rupanya dalam tahun enam puluhan baik di Amerika Serikat maupun di Eropa Barat telah terjadi suatu perubahan "iklim budaya" yang mendalam. Suatu generasi yang tidak ingat lagi akan masa kelaparan dan kedinginan sesudah perang dunia II merasa muak dengan suatu kebudayaan yang hanya membanggakan pembangunan fisik tetapi tidak dapat mengisi kekosongan manusiawi. Generasi itu secara mendalam meragukan kekenyangan kapitalis dan mencari orientasi baru. Dalam kekosongan itu kritik Teori Kritis terhadap masyarakat industri bagaikan mengartikulasikan perasaan tidak puas itu. Satu generasi akademis (orang-orang muda non-akademik, jadi yang sudah bekerja, tak pernah terkena pengaruh teori itu)

menemukan sarana intelektual dan kerangka pikiran analitis dalam Teori Kritis. Terlebih Herbert Marcuse disanjung sebagai sang guru dari apa yang sering disebut *"New Left"*.[5] Namun Horkheimer dan Adorno pun – dua tokoh terkemuka Teori Kritis Masyarakat – banyak dibaca dan dipersoalkan penuh emosi. Istilah-istilah seperti "toleransi represif", "akal budi instrumental" (*"instrumentelle Vernunft"*), dan "rasionalitas tujuan" (*"Zwechrationalität"*) – yang sampai hari ini bagi kebanyakan manusia lain tidak lebih jelas daripada sepasang kata dalam bahasa Jepang – menjadi bahasa sandi, dan "lagu kemenangan" generasi itu. Dan walaupun generasi mahasiswa itu hanya dua tiga tahun kemudian saja sudah menolak Marcuse, Horkheimer dan Adorno sebagai *"Spinner"* ("orang gila"), reaksioner dan pengkhianat – para mahasiswa yang semula mau memakai Teori Kritis Masyarakat sebagai *guiding principle* suatu revolusi melawan *establishment*, segera menemukan bahwa teori itu secara konsekuen menolak "aktivisme revolusioner" dan sebenarnya tetap di tingkat refleksi teoretis saja – namun tulisan-tulisan mereka tetap dibaca penuh perhatian dan konsep-konsep yang sudah mereka ciptakan tidak akan hilang begitu saja dari kazanah komunikasi akademis.

Yang merupakan ciri khas Teori Kritis ialah bahwa teori itu, berbeda dengan pemikiran falsafi yang tradisional (dari Hegel dan Husserl sampai ke Heidegger) tidak bersifat kontemplatif saja, dan tidak dimaksud untuk menjadi lamunan beberapa filsuf jauh dari hidup masyarakat yang nyata. Melainkan Teori Kritis memandang diri sebagai pewaris cita-cita Karl Marx, sebagai teori yang menjadi emansipatoris: teori itu mau mengembalikan kemerdekaan dan masa depan manusia. Teori Kritis tidak hanya mau menjelaskan, mempertimbangkan, merefleksikan, mengkategorikan dan menata, melainkan ia mau mengubah. Yang mau diubah bukan filsafat, melainkan pemberangusan manusia oleh hasil pekerjaannya sendiri. Teori Kritis mau menjadi praktis.

Namun Teori Kritis tidak mau membebek pada Karl Marx. Kelemahan banyak aliran Marxisme ialah bahwa mereka begitu saja menjiplak hasil-hasil analisa Karl Marx dan menerapkannya pada masyarakat sekarang. Padahal masyarakat yang dianalisa Marx adalah masyarakat seratus dua puluh tahun yang lalu. Oleh karena itu analisa-analisa Marxis sering lebih bersifat dogma daripada ilmu. Teori

Kritis mengadakan analisis baru terhadap masyarakat yang dipahami sebagai "masyarakat kapitalis tua" (*Spätkapitalismus*). Ketajaman analisa itu diakui juga oleh banyak pihak yang berbeda pandangannya. Yang dihangatkan kembali dalam Teori Kritis bukanlah teori Marx yang usang, melainkan maksud dasar Marx, yaitu pembebasan manusia dari segala belenggu pengisapan dan penindasan.

3. Liku-liku teori Karl Marx

Untuk memahami maksud dan kekhasan Teori Kritis, perlu kita menelusuri liku-liku teori Karl Marx sendiri yang menjadi sumber inspirasi bagi Horkheimer dan kawan-kawannya.

Karl Marx sering dianggap seorang pemikir materialis, tidak tanpa alasan. Namun Marx sendiri selalu menegaskan bahwa ia merupakan pewaris seluruh tradisi filsafat yang sebelum dia, khususnya pewaris Idealisme Jerman. Begitu pula, dan melebihi Karl Marx, Teori Kritis selalu mengakui berutang budi pada Kant, Fichte dan Hegel.

Pengaruh Idealisme Jerman, teristimewa Hegel, nampak sekali waktu Marx masih seorang mahasiswa dan doktorandus. Marx berpendapat bahwa apa yang menjadi pikiran pada Hegel, harus dijadikan kenyataan oleh generasi berikut.

Namun, Marx segera meninggalkan paham bahwa yang perlu hanyalah pelaksanaan filsafat Hegel. Hegel sendiri harus dikritik sebagai kesadaran diri masyarakat borjuis. Kritik itu tidak akan tinggal teoretis saja melainkan akan merintis pembebasan manusia dari "segala keadaan di mana manusia adalah makhluk yang terhina, diperbudak, yang ditinggalkan".[6] Filsafat dapat melaksanakan pembebasan praktis dan revolusioner itu apabila "halilintar pikiran telah menyambar tanah rakyat naif itu". Karena "sebagaimana filsafat menemukan senjata materialnya dalam proletariat, begitu proletariat menemukan senjata spiritualnya dalam filsafat".[7]

Inilah paham Marx tentang peranan teori dalam tahap "Hegelian mudanya".[8] Teori itu mengungkapkan apa yang dirasakan oleh kelas-kelas yang tertindas, sehingga kelas-kelas itu menyadari ketertindasan mereka dan memberontak. Faham tentang kerja sama antara filsafat dan proletariat inilah yang muncul kembali dalam Teori Kritis. Ti-

daklah keliru teori itu dijuluki "Hegelian Muda". Filsafat dalam paham ini dapat menjadi katalisator revolusi.

Namun Marx sendiri segera meninggalkan paham itu. Dengan penuh skeptisisme ia menulis: "Para filsuf hanya mengubah pengertian mereka tentang dunia, yang perlu ialah agar dunia sendiri diubah".[9] Perkembangan pemikirannya membawa dia ke suatu posisi di mana filsafat kehilangan segala fungsi sebagai faktor perubahan masyarakat. Marx sampai pada pendapat bahwa pekerjaan, yaitu perubahan alam material agar sesuai dengan kebutuhan manusia, adalah satu-satunya tindakan fundamental manusia. Hubungan antar manusia dilihat dari perspektif pekerjaan, maka Marx memberikan prioritas mutlak pada bidang produksi. Bidang produksi itulah yang menentukan perkembangan masyarakat, bahkan nasib manusia. Pikiran manusia menjadi fungsi bidang produksi saja. Filsafat, pandangan dunia, agama hanyalah mengungkapkan hubungan kerja, hubungan antar kelas-kelas yang saling berlawanan dalam masyarakat. "Kesadaran" menjadi "refleks" atau "pencerminan" dari "kenyataan".[10] Dan kenyataan sendiri tidak ditentukan oleh pikiran, cita-cita, harapan-harapan, kepercayaan-kepercayaan manusia, melainkan oleh dinamika perkembangan kerangka kegiatan ekonomis itu. Pandangan itu oleh Marx sendiri disebut Pandangan Materialis (terhadap) Sejarah.[11]

Dalam model ini teori tidak lagi merupakan faktor hakiki dalam pembebasan manusia. Pembebasan itu bukan hasil tuntutan moral, melainkan hasil tak terelakkan dari perkembangan proses produksi sendiri dan pertentangan kelas. Fungsi teori (teori Karl Marx sendiri) dibatasi pada deskripsi hukum-hukum objektif yang menentukan perkembangan masyarakat (jadi tanpa teori itu pun perkembangan masyarakat akan berjalan dengan sendirinya). Kaum Frankfurt dengan tepat sekali mengritik bahwa pada Marx sendiri teori yang semula bersifat emansipatoris telah merosot menjadi kontemplasi belaka, atau dalam istilah Jürgen Habermas, Marx jatuh ke dalam salah paham positivistik terhadap teorinya sendiri.

Friedrich Engels, sahabat karib Marx, kemudian membakukan pikiran-pikiran Marx menjadi suatu sistem menyeluruh yang mau menerangkan baik hukum-hukum alam maupun hukum perkembangan masyarakat. Sistem itu dinamakan Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis yang oleh Lenin diintegrasikan ke dalam

"Marxisme-Leninisme". Marxisme-Leninisme itu menjadi "Weltanschauung" resmi partai-partai Komunis yang tidak boleh dikritik atau pun dipersoalkan, melainkan hanya boleh ditafsir sebagai "Kitab Suci Komunisme", sebagai norma terakhir bagi segala kebenaran ilmiah, politik dan moral. Dari suatu teori yang emansipatoris pikiran-pikiran Marx telah dijadikan suatu dogma yang mati.

Namun pendogmaan pikiran-pikiran Marx tidak disetujui oleh semua pihak. Pada akhir abad yang lalu Eduard Bernstein menuntut agar teori Marx, sebagaimana setiap teori ilmiah lain, selalu harus dicek dan disesuaikan dengan realitas. Namun pendapat Bernstein itu ditolak oleh kaum Marxis lain sebagai revisionisme. Orang pertama yang mau mengembalikan dimensi dialektika asli kepada ajaran Marx adalah George Lukacs. Lukacs menolak pengartian pikiran Marx sebagai teori tentang suatu keniscayaan ekonomis ("ekonomisme"). Bagi dia faktor yang sangat penting adalah kesadaran kelas dalam proletariat, sebagai subjek dialektika sejarah yang sebenarnya. Karl Korsch maju satu langkah lagi. Ia menolak paham kaum Marxis bahwa teori Marx hanyalah suatu deskripsi ilmiah obyektif tentang proses-proses dalam masyarakat. Menurut Korsch, teori Marx mempunyai suatu tujuan ganda: suatu tujuan teoretis yang sekaligus berakibat praktis. Tujuan teoretis teori Marx adalah kritik terhadap kategori-kategori ilmu-ilmu borjuis, teristimewa ilmu ekonomi. Tetapi kritik teoretis itu sendiri sekaligus memecahkan daya pesona pikiran-pikiran borjuis itu atas masyarakat dan membebaskan masyarakat untuk mengembangkan suatu kesadaran revolusioner. Dengan paham suatu kritik teoretis yang secara praktis merangsang kesadaran emansipatoris Karl Korsch (meninggal 1961) menjadi pendahulu yang sebenarnya dari Teori Kritis Aliran Frankfurt.

4. Teori Kritis sebagai usaha pencerahan

Sebagai teori yang kritis maka teori yang dikembangkan Horkheimer dan Adorno mau menciptakan kesadaran yang kritis: Teori Kritis pada hakekatnya mau menjadi *Aufklärung* atau pencerahan. *Aufklärung* itu berarti: mau membuat cerah, mau menyingkap segala tabir yang menutup kenyataan yang tak manusiawi terhadap kesadaran kita. Teori Kritis dalam hubungan ini bicara tentang "*Verblen-*

dungszusammenhang" ["kaitan ketersilauan"], semacam selubung menyeluruh yang membutakan kita terhadap kenyataan yang sebenarnya, yang perlu disobek. Di situ muncul istilah "totalitas". Dalam masyarakat industri maju kontradiksi-kontradiksi, frustasi-frustasi, penindasan-penindasan tidak lagi tampak. Semua segi hidup masyarakat berkongkalikong menimbulkan kesan bahwa semuanya baik adanya, semua kebutuhan dapat dipuaskan, semuanya efisien, produktif, lancar, bermanfaat. Kesan semu itu harus dibuka.

Dalam hubungan ini Teori Kritis mengutik ilmu-ilmu positif seperti ilmu ekonomi, sosiologi, teknologi, psikologi; tetapi juga filsafat. Ilmu-ilmu itu tidak mempersoalkan arah proses masyarakat sendiri, melainkan berusaha untuk melancarkannya. Mereka tidak melihat bahwa proses itu sebenarnya suatu dehumanisasi dan denaturalisasi. Maka ilmu-ilmu itu afirmatif sifatnya: sistem yang ada didukung karena malah diperbaiki. Dan walaupun ilmu-ilmu tampaknya rasional – itulah "rasionalitas sasaran atau *Zweckrationalität* yang tidak mempersoalkan sasaran melainkan hanya "merasionalkan" jalan ke sasaran itu, – namun dalam kenyataan ilmu-ilmu itu irasional karena mendukung suatu sistem yang irasional. Sistem itu irasional karena tidak membahagiakan manusia dan tidak sanggup untuk menciptakan hubungan sosial yang benar, yang sungguh-sungguh manusiawi.

Maka ciri khas Teori Kritis ialah bahwa yang dikritik itu bukan kekurangan-kekurangan di sana-sini, melainkan keseluruhannya. Teori Kritis membuka irasionalitas dalam pengandaian-pengandaian sistem yang ada. Membuka bahwa sebenarnya produksi tidak untuk memenuhi kebutuhan manusia, melainkan kebutuhan manusia diciptakan, dimanipulasikan demi produksi. Dan Teori Kritis berharap bahwa apabila rasionalitas semu sistem itu sudah sobek, maka kontradiksi-kontradiksi yang tampak jelas, dapat merangsang pematahan belenggu dan membebaskan manusia ke arah kemanusiaan yang sebenarnya.

Namun justru dalam usaha *Aufklärung* ini Teori Kritis kehilangan kepercayaan sendiri. Horkheimer dan Adorno tiba-tiba menyadari bahwa sistem yang irasional itu malah merupakan akibat usaha manusia untuk merasionalkan hidupnya. Teori Kritis dengan demikian berhadapan dengan sebuah dilema: *Aufklärung*, jadi penjelasan ra-

sional, sendiri menjadi mitos. Pembebasan, pemanusiaan alam dalam pekerjaan, dengan sendirinya menciptakan hubungan kekuasaan dan perbudakan yang lebih menyeluruh. Karena manusia dalam negasi atau penolakan pun selalu bertolak dari yang ada, ia selalu sudah terikat pada yang ditolak itu (suatu pengertian kunci dari Hegel), jadi dalam usaha untuk membebaskan diri dari yang lama, manusia selalu hanya mereproduksikan yang lama itu lagi.

Oleh karena itu Horkheimer dan Adorno dengan tegas menolak segala aktivisme revolusioner. Mereka yakin bahwa setiap revolusi, setiap usaha yang mempergunakan kekerasan, hanya akan menghasilkan perbudakan yang lebih mengerikan. Contoh bagi mereka adalah Uni Soviet di mana penggulingan rezim represif Tsar Rusia hanya menghasilkan suatu rezim yang lebih kejam lagi, rezim yang dikuasai oleh Partai Komunis yang mencapai puncaknya dalam Stalinisme. Dalam pandangan mereka suatu revolusi hanya akan mengembalikan represi pada taraf yang lebih jahat. Dengan demikian Teori Kritis sebenarnya menjadi suatu anti-praksis. Jalan yang masih terbuka hanyalah resignasi, penarikan diri pada kesadaran yang menolak dicaplok oleh sistem (*"the great refusal"* dari Marcuse), kepercayaan bahwa cita-cita utopis dapat mempertahankan suatu ruang kebebasan yang pernah akan melahirkan suatu masyarakat baru.

5. Teori Kritis meninggalkan Marx

Apakah resignasi itu memang perlu? Tragika Teori Kritis ialah bahwa teori itu di satu pihak meninggalkan kepicikan Marxisme klasik, di lain pihak tetap bertolak dari pengandaian-pengandaian fundamental Marx. Dan dengan demikian kehilangan relevansinya sebagai "teori dengan maksud praktis" (rumus Habermas tentang *"Theorie in praktischer Absicht"*).

Untuk memahami *salto mortale* itu ada baiknya kita melihat manakah pokok-pokok ajaran Marx yang telah ditinggalkan oleh Horkheimer dan kawan-kawan.

1. Dalam masyarakat industri yang maju, teknik dan ilmu pengetahuan menjadi tenaga produktif pertama. Dengan demikian teori nilai pekerjaan kehilangan artinya.

2. Sekaligus pertentangan antara pekerjaan dan modal pun kehilangan relevansinya. Penindasan manusia tidak lagi berupa penindasan kaum kapitalis terhadap para pekerja, melainkan semua ditindas oleh suatu sistem di mana proses produksi yang ditentukan oleh teknologi sudah tidak terkontrol lagi. Maka analisa kelas kehilangan fundamennya.
3. Dalam perbedaan tajam dengan Karl Marx, proletariat kelihatan sudah terintegrasi dalam "sistem" sehingga tidak lagi bersemangat revolusioner. Proletariat bukan lagi subjek suatu revolusi menyeluruh.
4. Dengan demikian revolusi sendiri kehilangan artinya. Dalam pandangan Teori Kritis suatu revolsui hanya akan mengembalikan keadaan semula.
5. Kritik terhadap ilmu ekonomi kapitalis diganti dengan kritik terhadap kebudayaan teknokratis sebagai keseluruhan.
6. Dengan tekanan pada fungsi primer kesadaran dalam usaha emansipasi, bidang produksi tidak lagi memiliki primat mutlak. Maka skema basis – bangunan atas dianggap tidak berlaku lagi.
7. Dengan demikian mereka juga menolak dogma inti Marxisme, bahwa menurut hukum perkembangan ekonomi umat manusia niscaya menuju ke penghapusan masyarakat berkelas dan ke arah kebebasan manusia.

Kelihatan bahwa Teori Kritis melepaskan hampir semua pokok yang fundamental dalam teori Marx.

Tidak dapat disangkal bahwa justru karena kebebasan dari pelbagai pandangan dalam teori Marx maka Teori Kritis sanggup untuk mengadakan suatu analisis baru terhadap masyarakat industri maju yang menghasilkan pengertian-pengertian yang gemilang. Pengertian-pengertian itu sekarang telah masuk ke dalam kesadaran umum dan ikut membangkitkan sikap kritis terhadap "kemajuan-kemajuan" di Barat serta telah memungkinkan diadakannya suatu peninjauan kembali terhadap seluruh pengandaian-pengandaian yang mendasari "sistem" kemasyarakatan di negara-negara itu. Misalnya pengertian:

- Bahwa bukan kebutuhan nyata manusia yang menentukan proses produksi, melainkan yang diciptakan adalah kebutuhan itu sendiri supaya hasil produksi bisa laku. ("Semprotkan baygon sayang" sebagai semboyan dengan tujuan agar ibu-ibu merasa bersalah kalau tidak memiliki produk salah sebuah perusahaan transnasional itu).
- Bahwa perkembangan teknologi semakin menuruti hukumnya sendiri, lepas dari kontrol manusia.
- Bahwa kebahagiaan yang ditawarkan oleh industri konsumsi adalah kebahagiaan semu, karena tidak membawa manusia pada pemilikan diri yang tenang melainkan membuatnya tergantung dari semakin banyak benda.
- Bahwa manusia tidak lagi bekerja hanya untuk menjamin kebutuhannya yang nyata dan selebihnya untuk mengembangkan diri, melainkan keterpaksaan untuk semakin banyak memiliki benda-benda konsumsi (*"Konsumzwang"*) memaksa dia untuk selalu mencari uang lebih banyak lagi.
- Bahwa dengan demikian teknologi modern tidak memanusiakan proses pekerjaan melainkan semakin memperbudak manusia.
- Bahwa segala kelancaran sarana-sarana tidak meningkatkan komunikasi antar-manusia, melainkan mengisolasikan individu.

Dan seterusnya dan seterusnya.

Analisa ini memang khusus mengenai negara-negara industri maju. Di negara-negara berkembang *"one dimensionality"*, keterintegrasian semua kelas ke dalam sistem sedemikian rupa sehingga tidak lagi ditentang oleh mereka, tidak terdapat. Dimensi kedua, dimensi kemiskinan, penderitaan terbuka, dalam negara-negara berkembang menjadi realitas yang paling mencolok. Namun karena struktur dualistik negara-negara itu, unsur-unsur yang dianalisis oleh Horkheimer dan kawan-kawan masuk juga, melalui elit. Dan karena dalam negara-negara yang dualistik itu massa rakyat tidak mempunyai peranan aktif – mereka hanya menjadi objek perencanaan elit – maka "kebudayaan" elitlah yang menjadi kebudayaan resmi. Melalui elit beberapa dari mekanisme yang diprihatinkan oleh Teori Kritis

mulai menjadi kenyataan dalam masyarakat-masyarakat dunia ketiga juga.

6. Kemacetan Teori Kritis

Namun, betapa pun tepatnya analisis Aliran Frankfurt terhadap masyarakat industri maju, teori itu gagal justru dalam *claimnya* yang paling inti yaitu sebagai katalisator suatu praksis emansipatoris. Pembebasan dari belenggu dogma Marxisme klasik dibayar dengan pesimisme total. Mengapa Aliran Frankfurt sampai masuk ke dalam jalan buntu itu?

Salah satu sebab adalah bahwa Teori Kritis terlalu terkesan oleh daya integratif sistem masyarakat kapitalisme tua. Dalam kenyataan kaum buruh belum tentu sudah seratus persen terintegrasi. Kebutuhan masyarakat bertambah terus sehingga belum tentu selalu dapat dipenuhi. Gejala kemiskinan baru, masalah energi dan lingkungan hidup menunjukkan bahwa *the affluent society* di Barat pun belum seluruhnya tercapai.

Namun Teori Kritis gagal bukan hanya karena perkembangan ekonomi dunia berbeda dari pengandaiannya. Melainkan karena mereka tetap bertolak dari pengandaian-pengandaian filosofis Karl Marx. Dengan demikian Teori Kritis sudah menanamkan kegagalan ke dalam pengandaian-pengandaiannya sendiri.

Titik tolak Teori Kritis adalah manusia sebagai makhluk yang berkebutuhan. Tetapi apakah deskripsi yang mereka ambil begitu saja dari Marx itu memadai? Bukankah kebutuhan itu hanya salah satu unsur dalam identitas manusia, bukan sesuatu yang sudah jadi, melainkan yang ditentukan juga oleh kebiasaan lingkungan, oleh penilaian-penilaian kita sendiri, oleh cara kita memandang hidup kita. Suatu makhluk yang seluruhnya ditentukan oleh kebutuhannya memang dapat seluruhnya dimanipulasikan. Tetapi apabila kebutuhan manusia sendiri tidak lepas dari penilaian-penilaiannya, suatu manipulasi yang total tidak mungkin. Pesimisme total Teori Kritis adalah akibat kesempitan pahamnya tentang manusia.

Begitu juga, secara kritis Teori Kritis menerima dari Marx bahwa manusia itu makhluk yang bekerja. Dan karena bekerja selalu berarti menguasai, maka pekerjaan untuk pembebasan itu selalu akan meng-

hasilkan perbudakan baru. Namun, sebagaimana antara lain diperlihatkan oleh Jürgen Habermas, pekerjaan itu hanya satu tindakan dasar manusia saja. Pekerjaan adalah usaha manusia untuk menyesuaikan alam dengan kebutuhan-kebutuhannya. Di samping pekerjaan masih terdapat tindakan yang sama dasariah, yaitu interaksi atau komunikasi antar-manusia. Kekeliruan fatal Teori Kritis ialah bahwa, sama dengan Marx, komunikasi dipahami melalui model pekerjaan, sehingga komunikasi mesti berupa usaha untuk saling menguasai. Sedangkan komunikasi yang baik dengan sendirinya mengandaikan kebebasan. Kebebasan itu mesti hilang apabila hubungan antarmanusia dipahami menurut cara manusia berhubungan dengan alam. Karena pengandaian-pengandaian antropologis yang sungguh-sungguh meleset itulah maka Marx membuat manusia sama sekali ditentukan oleh faktor-faktor ekonomis dan Horkheimer mengartikan segala macam manipulasi, penindasan dan pengisapan yang memang berlimpah-limpah itu sebagai suatu sistem manipulasi yang total yang tidak dapat didobrak.

Bahwa penindasan kebebasan tak dapat bersifat total ditunjukkan oleh Jürgen Habermas. Menurut dia, masih ada tempat di mana manusia dapat mengalami ide kebebasan, sehingga selalu masih ada tempat berpijak untuk menentang penindasan (tempat itulah yang tidak diketemukan oleh Horkheimer dan Adorno, dan karena itu mereka menyerah). Tempat itu adalah faktor adanya komunikasi. Habermas memperlihatkan bahwa komunikasi tidak mungkin tanpa adanya kebebasan. Kita dapat saja dipaksa atau didesak untuk mengerti. Menangkap maksud orang lain pun tak pernah dapat dipaksakan. Begitu pula orang tak dapat dipaksa menyadari suatu kebenaran, untuk menyetujui suatu pendapat dalam hati, atau untuk mencintai seseorang. Dalam pengalaman komunikasi sudah tertanam pengalaman kebebasan.

Bertolak dari paham manusia yang tak memadai, Teori Kritis akhirnya terperosok di jalan buntu karena mengikuti Marx dalam salah menggunakan dialektika Hegel yang begitu mereka kagumi. Inti dialektika Hegel ialah suatu cara memandang realitas: untuk mengerti sebagian dengan tepat, selalu harus dilihat keseluruhan ("yang benar ialah keseluruhan" itulah ucapan termasyhur Hegel). Dan keseluruhan itu berkembang melalui langkah-langkah yang saling ber-

lawanan. Dengan cara ini Hegel dapat memahami apa yang telah terjadi. Tetapi Marx, dan Horkheimer, tidak puas dengan itu. Mereka melakukan apa yang selalu ditolak oleh Hegel (menurut Hegel, filsafat, bagaikan burung hantu dewi Minerva, baru mulai terbang apabila hari telah senja, jagi sesudah kejadian-kejadian itu sendiri), mereka menerapkan dialektika ke masa depan. Dan dengan demikian mereka mengira dapat meramalkannya. Misalnya Horkheimer, bahwa emansipasi, karena dialektika totalitas, tidak mungkin. Dalam ini mereka melakukan kesalahan yang biasanya mereka tuduhkan pada Hegel: mereka mengira bahwa segala apa bisa diketahui. Hegel menjaga pandangan terbuka tentang masa depan, menurut dia harus dilihat dulu, manakah kekuatan-kekuatan dominan suatu zaman – sedangkan Horkheimer dan kawan-kawan mengira dapat memastikan hal itu. Secara teknis: Horkheimer dan kawan-kawan mempergunakan metode negasi tertentu (*"bestimmte Negation"* dari Hegel) ke masa depan.

Dalam hubungan ini perlu kita perhatikan kritik Sindhunata terhadap penggunaan istilah "rasional" oleh Horkheimer dan kawan-kawan[12]; yaitu bahwa apa yang mereka sebut "irasionalitas masyarakat", sebenarnya adalah imoralitasnya. Sebetulnya tidak benar bahwa masyarakat industri maju tidak dapat dimengerti. Hanyalah masyarakat itu mereka nilai sebagai tidak adil, tidak manusiawi, tidak menghasilkan kebahagiaan yang sebenarnya, tidak membebaskan manusia, tidak mengizinkan manusia untuk membangun hubungan antar-manusia yang wajar. Kritik Teori Kritis sebenarnya berargumentasi bukan atas nama rasionalitas, melainkan atas nama norma-norma kemanusiaan (yang memang sangat wajar, tetapi hendaknya dikemukakan dengan jelas). Dengan lain kata, pendekatan Teori Kritis sebenarnya bersifat moralis.

Penyalahgunaan istilah rasional itu pun karena mereka mengambil alih suatu cara berpikir Hegel yang sangat masuk akal dalam sistem Hegel itu sendiri, tetapi menyesatkan kalau dipakai sebagai penilaian. Hegel memang mencegah pendekatan moralistik. Menurut dia "apa yang rasional itu nyata; dan apa yang nyata itu rasional"[13]. Ucapan ini termasuk yang paling hangat didiskusikan dalam sejarah filsafat. Yang dimaksud Hegel: menangisi keburukan zaman, mengajukan himbauan pada kehendak baik, pada tanggung jawab sosial dan sebagainya *tanpa* memobilisasikan kekuatan-kekuatan yang

nyata-nyata menentukan proses-proses masyarakat adalah ciri khas pihak yang lemah, lemah berpikir, lemah bertindak, cara murahan yang memalukan (maka Nietzsche, secara nakal, menghubungkan kata "baik" – "maksudnya baik" – dengan kata "bodoh"[14]). Sebagai ilustrasi kita bisa mengambil orang yang menangisi kekerasan pembangunan – tanpa menunjukkan pada kekuatan-kekuatan yang nyata-nyata menentukan proses pembangunan yang kompleks itu serta tanpa usaha untuk memobilisasikannya. Dalam tradisi itulah orang-orang Frankfurt mencegah bahasa moral. Hanya sialnya, yang tidak mereka cegah adalah pendekatan moral. Menggantikan kata moral dengan kata rasional hanya mengacaukan. Padahal pendekatan moral sebenarnya baik dan perlu asal saja pada tempatnya.

Penutup

Kritik terhadap Teori Kritis yang saya ajukan di atas tidak menghilangkan nilai analisis mereka, tetapi menunjukkan bahwa sebenarnya teori itu tak perlu putus asa. Mitos tentang revolusi total sebagai satu-satunya jalan untuk mendobrak manipulasi total sebaiknya dibuang saja karena hanya melumpuhkan semangat juang. Betapa pun luasnya jaringan manipulasi, manipulasi itu tidak mungkin total. Manipulasi itu dapat disadari, dapat dikritik dan langkah demi langkah ditentang.

Catatan-catatan:

1 Tulisan ini merupakan penulisan kembali bagian terbesar Kata Pengantar yang saya tulis untuk buku karangan Sindhunata: **Dilema Usaha Manusia Rasional. Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt** [Jakarta: Gramedia 1982] buku mana sampai sekarang merupakan pengantar terbaik ke pemikiran Horkheimer.

2 Kebanyakan penulis Indonesia menterjemahkan "*Frankfurter Schule*" dengan "Sekolah Frankfurt". Tetapi kata "Schule" di sini bukan maksudnya "sekolah", melainkan "tradisi berfikir" atau "aliran berfikir". Begitu orang bicara tentang "Heidegger Schule" yang maksudnya bukan sekolah Heidegger, melainkan cara berfikir seperti Heidegger. Oleh sebab itu saya memakai istilah "Aliran Frankfurt".

3 Tentang tokoh-tokoh lain Aliran Frankfurt dapat dilihat dalam buku bagus F. Budi Hardiman, **Kritik Ideologi. Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan**, Yogyakarta: Kanisius 1990 yang sebenarnya tentang Jürgen Habermas.

4 Lihat juga karangan nomor 12 dalam jilid ini.

5 *New Left* atau gerakan Kiri Baru bukan suatu organisasi, melainkan suatu perasaan atau suasana yang bersimpati pada apa saja yang "kiri" dan yang menentang *establishment*.

6 MEW I, 385.

7 MEW I, 391.

8 Kaum Hegelian Muda adalah kelompok pengritik kerajaan Prusia yang radikal liberal, berdasarkan "interpretasi kiri" Hegel, di mana Marx pernah menjadi anggota.

9 MEW 3, 7.

10 mis. MEW 3, 26 s.

11 *bdk.* MEW 3, 37.

12 Sindhunata, 159 s.

13 Hegel 1970, 24.

14 Friedrich Nietzsche, **Jenseits von Gut und Böse**, München: Wilhelm Goldmann, tt., hlm. 260.

11

Sosok Pemikiran Jürgen Habermas

Jürgen Habermas adalah salah satu pemikir utama dewasa ini. Tidak berlebihan kalau ia dianggap filsuf Jerman paling terkemuka dalam duapuluh tahun terakhir. Dalam karangan ini[1] *saya ingin mengantar pembaca ke dalam pemikiran Habermas.*

1. Gaya berfikir filsafat kritis

Jürgen Habermas adalah tokoh terkemuka dewasa ini sebuah aliran filsafat yang sejak 60 tahun semakin berpengaruh dalam dunia filsafat maupun ilmu-ilmu sosial, yaitu filsafat kritis. Filsafat kritis berdiri dalam tradisi besar pemikiran yang mengambil inspirasinya dalam karya intelektual Karl Marx. Ciri khas filsafat kritis adalah bahwa ia selalu berkaitan erat dengan kritik terhadap hubungan-hubungan sosial yang nyata. Pemikiran kritis merefleksikan masyarakat serta dirinya sendiri dalam konteks dialektika struktur-struktur

penindasan dan emansipasi. Filsafat ini tidak mengisolasikan diri dalam menara gading teori murni, seakan-akan filsafat dapat secara netral menganalisis hakikat manusia dan masyarakat tanpa sekaligus terlibat di dalamnya. Pemikiran kritis merasa diri bertanggungjawab terhadap keadaan sosial yang nyata.

Akan tetapi kita akan kecewa apabila kita mengharapkan dari filsuf-filsuf itu semacam bimbingan dalam usaha mewujudkan keadilan sosial, semacam teori transformasi masyarakat yang tinggal dilaksanakan. Gaya berpikir mereka justru menolak untuk menjadi ajaran yang dapat menjadi pegangan. Mereka curiga terhadap segala ajaran. Ciri khas gaya pemirkian kritis adalah bahwa di satu pihak perdebatan tetap berlangsung di tingkat filosofis-teoretis, jadi filsafat kritis tidak mau menjadi ideologi perjuangan. Tetapi di lain pihak filsafat kritis berdasarkan anggapan – anggapan mana masuk sampai ke dalam inti metodologinya – bahwa justru sebagai kegiatan teoretis yang tetap tinggal dalam medium pikiran, filsafat kritis menjadi praktis. Di mana kata "praktis", kalau dipergunakan oleh Habermas, harus selalu dipahami dalam arti Aristoteles sebagai komunikasi yang mewujudkan kehidupan nyata masyarakat[2].

Maka filsuf-filsuf "kritis" menolak menjadi "guru". Itulah sebabnya "murid-murid" yang mau "berguru" pada mereka itu selalu mesti kecewa, mereka selalu salah paham. Mazhab Frankfurt memang menjadi sangat populer di kalangan mahasiswa di zaman "pemberontakan mahasiswa" [yang secara kasar dapat ditempatkan antara tahun 1965 – 1975]. Yang paling mendekati figur seorang "guru" adalah Herbert Marcuse. Tetapi mereka semua, termasuk Marcuse, akhirnya ditolak oleh para mahasiswa yang mencari sebuah ideologi yang mendukung perlawanan mereka terhadap sistem masyarakat "kapitalisme tua" itu. Para mahasiswa itu akhirnya kecewa karena "guru-guru" yang mereka dewakan itu tidak mau memberi wejangan tentang revolusi sebagaimana mereka harapkan oleh para mahasiswa, malah memperingatkan bahwa para mahasiswa akan membuat simplifikasi fatal kalau mau melakukan semacam revolusi. Begitu pula Habermas, sesudah menjadi profesor di Frankfurt [sebagai pengganti Adorno, jadi suatu pengangkatan yang sangat gengsi], mengalami begitu banyak gangguan dan demontrasi dari fihak mahasiswa sehingga ia pada tahun 1971, hanya enam tahun kemudian,

berhenti sebagai profesor dan menjadi peneliti pada Institut Max Plank di Starnberg [sejak 1983 – dalam alam akademis yang lain sama sekali, di mana zaman "Kiri Baru" sudah terlupa – ia kembali sebagai profesor di Universitas Frankfurt].

Yang khas bagi aliran pemikiran kritis – seperti juga bagi aliran-aliran lain – ialah bahwa aliran itu sangat heterogen. Para pemikir kritis tidak sepaham satu sama lain, mereka suka saling menanggapi dan saling mengritik. Yang mempersatukan mereka barangkali hanya satu hal: Bahwa mereka, sambil melanjutkan pemikiran Karl Marx secara kritis dan anti-dogmatis, malah menolak apa yang disebut "Marxisme resmi". Terutama mereka tanpa kecuali menolak ideologi komunis, Marxisme-Leninisme. Maka seluruh aliran itu dibenci dan dikutuk oleh kaum komunis.[3]

2. Teori kritis lawan teori tradisional

Aliran pemikiran kritis itu mulai berkembang sekitar tahun dua-puluhan abad ini. Tokoh-tokohnya waktu itu adalah Georg Lukacs, Karl Korsch, Ernst Bloch, Antonio Gramsci dll. Salah satu aliran dalam keseluruhan gaya pemikiran kritis yang berinspirasi pada filsafat Marx itu adalah apa yang kemudian disebut sebagai Teori Kritis Masyarakat [*"Eine kritische Theorie der Gesellschaft"*], atau secara singkat, Teori Kritis. Teori Kritis dikembangkan sejak tahun tigapuluhan oleh tokoh-tokoh yang semula [sampai harus melarikan diri dari kejaran penguasa Nazi di Jerman] bekerja di Institut für Sozialforschung pada Universitas Frankfurt. Mereka itu adalah "dwitunggal" Marx Horkheimer dan Theodor W. Adorno, serta kemudian Herbert Marcuse. Anggota-anggota lain adalah Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer dan Karl August Wittfogel. Erich Fromm pun semula termasuk di situ. Mereka inilah yang dimaksud dengan istilah "Mazhab Frankfurt", *Die Frankfurter Schule*.

1954 Jürgen Habermas menjadi asisten Adorno pada Institut Penelitian Sosial yang sesudah perang dunia II didirikan kembali di Frankfurt. Tidak berlebihan kalau ia disebut sebagai pewaris dan pembaharu Teori Kritis Frankfurt itu. Sebagai pewaris dan pengem-bang Habermas sendiri tidak lagi dapat dikatakan termasuk Mazhab

Frankfurt – Mazhab Frankfurt sudah berakhir dengan kematian Horkheimer, Adorno dan Marcuse, – tetapi arah penelitian Habermas justru membuat subur gaya pemikiran "Frankfurt" itu bagi filsafat dan ilmu-ilmu sosial lebih luas.

Lebih dari 50 tahun yang lalu Horkheimer mempublikasikan sebuah karangan dalam *Zeitschrift für Sozialforschung* dengan judul *Traditionalle und kritische Theorie* [Teori Tradisional dan Kritis]. Karangan ini semacam maklumat tentang program Teori Kritis. Di dalamnya Horkheimer mendakwa teori tradisional sebagai bersifat kontemplatif, afirmatif dan dengan demikian ideologis sedangkan teori yang sebenarnya mesti bersifat kritis dan karena itu praktis dan emansipatif.

Apa yang dimaksud dengan tuduhan "kontemplatif"? Yang dimaksud ialah bahwa filsafat dan teori-teori "tradisional" membatasi diri pada penggambaran sebuah "dunia" atau "kenyataan" yang "objektif", jadi yang ada lepas dari kita, padanya pengertian kita harus menyesuaikan diri. Teori seakan-akan mau melihat apa yang ada, seakan-akan kita sendiri tak terlibat. Melihat adalah kegiatan dalam distansi, kegiatan dari pihak pengamat yang *abstain*, dari sudut pihak ketiga. Teori lalu mencoba menggambarkan apa yang dilihat itu dengan setepat-tepatnya. Habermas memperlihatkan bagaimana paham kontemplatif itu menjadi ciri khas seluruh pemikiran di Barat dari zaman Yunani sampai sekarang, meskipun baik isi maupun bentuk dan metodologi pemikiran teoretis sudah mengalami perubahan yang mendalam.[4]

Kata teori sendiri berasal dari kata Yunani *theoria* dan berarti "pemandangan" atau "kontemplasi". Yang dimaksud bukan sembarang kontemplasi, melainkan kontemplasi hal-hal yang abadi, yang ilahi, juga kontemplasi *kosmos*, yang dalam keseluruhannya mencerminkan tatanan ilahi. Faham Yunani tentang *theoria* erat hubungannya dengan sebuah kosmologi. Melakukan *theoria* merupakan kegiatan tertinggi manusia karena berarti mengaktifkan *logos*, percikan *Logos* ilahi yang ada dalam manusia. Orang yang melakukan kontemplasi itu adalah sang filsuf. Kontemplasi hal-hal ilahi yang tak berubah mengorientasikan manusia yang melakukannya pada tolok-ukur-tolok-ukur abadi. *Mimesis*, dorongan untuk meniru-niru, membuat manusia kontemplatif itu meniru keabadian yang tercermin

dalam struktur-struktur *kosmos*. Maka menurut pandangan klasik, filsafat murni mewujudkan atau mengembangkan manusia secara batiniah. Orang yang berfilsafat akan mengembangkan *ethos*, yaitu sikap hidup yang teratur, karena ia mengorientasikan diri pada tatanan kosmik yang mencerminkan tatanan abadi.

Ilmu-ilmu modern kehilangan kerangka acuan kosmologis itu. Ilmu-ilmu positif mencari pengetahuan, bukan orientasi pada yang abadi. Kosmos menjadi empiris dan kosmologi tak terpakai lagi. Yang dicari adalah fakta-fakta. Ilmu-ilmu sejarah dan ilmu-ilmu sosial mengikuti kecenderungan ini.

Meskipun demikian, namun ilmu-ilmu modern dalam satu hal tetap terikat pada tradisi kontemplatif: Mereka mengandaikan bahwa penelitian harus "bebas nilai", bahwa pengetahuan harus dipisahkan dari kepentingan dan pernyataan-pernyataan logis dari yang normatif. Ilmu-ilmu modern mempertahankan kesan objektivitas ilmu dalam arti bahwa pengetahuan yang mereka usahakan itu di*claim* tidak tercampur kepentingan dan lirikan manfaat, meskipun kemudian pengetahuan yang telah diperoleh secara murni itu akan dimanfaatkan secara teknologis. Habermas menunjukkan bahwa bahkan Edmund Husserl [bapak fenomenologi yang mau mengembalikan objektivitas murni pada pemikiran], yang mengritik anggapan naif seakan-akan ilmu-ilmu dapat dipisahkan dari dunia kehidupan [*Lebenswelt*], justru buta terhadap pengandaian-pengandaian terselubung pemikirannya sendiri.

Yang dituduhkan Horkheimer dan Habermas terhadap "teori tradisional" bukanlah bahwa para pemikirnya mempunyai pamrih pribadi. Hal pamrih pribadi bukan masalah filsafat. Kritik Teori Kritis Masyarakat terhadap "teori tradisional" menyangkut statusnya sebagai teori. "Objektivitas" teori tradisional dituduh justru tidak objektif karena, di bawah label "kontemplasi dunia objektif" disembunyikan bahwa dunia itu dapat juga lain. Dengan lain kata, "objektivitas" teori tradisional mengeliminasikan dimensi kritis. Sesuatu dinyatakan objektif, maka harus diterima. Padahal objektivitas itu hasil tindak manusia dalam sejarah, hasil sebuah sejarah penindasan dan penghisapan. Ciri teoretis murni ilmu-ilmu itu pun semu. Dengan menutup-nutupi kenyataan alternatif, ilmu-ilmu itu menutup kemungkinan tindakan alternatif yang mengubah realitas yang ada. Melalui "objek-

tivitas"nya itu ilmu-ilmu tradisional menjadi praksis terbalik, tindak represif terhadap usaha pembebasan dari realitas yang tidak beres itu. "Teori tradisional" melayani kepentingan *status quo*, mendukung kelestarian struktur-struktur kekuasaan yang ada. Di bawah selubung objektivitas dan kebebasan dari kepentingan "teori tradisional" menjadi pendukung sistem kekuasaan yang berdasarkan penindasan. Oleh karena itu "teori tradisional" menjadi ideologis.

Melawan "teori tradisional" Horkheimer dan Adorno menempatkan tuntutan pengembangan sebuah "teori yang kritis". Perlu ditegaskan bahwa teori itu "kritis" bukan dalam arti sebuah teori yang asal mengritik pelbagai ketidakberesan dalam masyarakat. "Kritis" pertama-tama berarti sadar akan pengandaian-pengandaian dan fungsi sosial teori-teori, termasuk teorinya sendiri. Sebuah teori yang kritis merefleksikan, menurut rumusan Habermas, kaitan perkembangannya [*Entstehungszusammenhang*-nya] maupun kaitan penggunaannya [*Verwendungszusammenhang*-nya].[5] Bukan tugas teori kritis untuk langsung mengritik sana sini karena dengan demikian ia menjadi ajaran positif dan dogmatis, hanya dalam tanda kutip negatif, ia akan merosot kembali menjadi teori tradisional, teori murni yang kemudian diterapkan pada realitas [sebagaimana dituduhkan Habermas kepada Marx].

Teori kritis justru menyerang kesan otonomi dan objektivitas yang melekat pada *claim* pendekatan teoretis. Ia adalah kritis terhadap status positif segenap teori. Ia adalah gerakan kritik dalam rangka teori, dalam proses pemikiran. Teori kritis menyadarkan teori akan pengandaian-pengandaian dan implikasi-implikasi tersembunyi masing-masing. Ia tidak secara dogmatis memberikan penilaian dari luar terhadap teori-teori lain, melainkan "membiarkan teori-teori itu menari-nari menurut lagunya sendiri" [Adorno]. Maksudnya, hadapkan sebuah teori atau ideologi terus menerus pada *claim-claimnya*, pada cita-citanya sendiri, maka kebohongan dan kepalsuannya akan terbuka dengan sendirinya. Dalam arti ini kritik selalu harus implisit, harus mengukur kebenaran sebuah teori pada *claim*nya sendiri. Karya utama Adorno, *Die negative Dialektik*, memperlihatkan betapa susahnya pelaksanaan paham teori kritis semacam itu, karena dia seakan-akan mau mengajarkan pendekatan kritis namun tanpa menjadi pengajar.

Maka teori kritis menjadi praktis dan emansipatoris justru sebagai usaha yang teoretis. Dengan membuka kepentingan-kepentingan terselubung sebuah teori positif daya legitimatif teori itu didobrak dan dengan demikian ketidakmantapan realitas yang sebelumnya dilindungi oleh teori positif itu ditelanjangi. Dengan demikian realitas yang tidak beres itu tidak lagi tampak sebagai "realitas objektif", jadi yang mau tak mau harus diterima. Realitas dengan demikian kembali menjadi medan yang terbuka bagi tindakan emansipatif manusia. Dengan menyobek selubung ideologis teori-teori positif yang memberikan legitimasi palsu kepada realitas, realitas sendiri dapat ditantang.

Teori Kritis Masyarakat merupakan salah satu pendekatan teoretis dan metodologis yang paling canggih yang sampai sekarang dikembangkan.

3. Pendekatan historis dan materialistik

Paradigma Teori Kritis Masyarakat "klasik" ditentukan oleh dua faham fundamental: Gaya pemikiran historis, dan gaya pemikiran "materialis".

Dengan pola berpikir historis dimaksud bahwa realitas sosial yang ada sekarang hanya dapat dipahami betul kalau dilihat sebagai hasil sebuah sejarah. Ilmu-ilmu positif menyelubungi secara ideologis fakta yang paling fundamental: Bahwa sejarah itu dibuat oleh manusia sendiri [dalam bahasa Marx: Manusia sebagai *Gattungswesen* (makhluk jenis) membuat sejarahnya sendiri], bahwa sejarah itu merupakan sejarah penindasan, bahwa penindasan itu justru ditutup-tutup sehingga realitas sekarang tampak sebagai objektivitas yang wajar. Teori kritis bertugas membuka selubung ideologis itu, jadi membuka penghisapan dan penindasan itu sebagai karya manusia, dan dengan demikian membuka kemungkinan pembebasan. Maka Habermas bicara tentang "teori kritis sejarah dengan maksud praktis". Dengan meminjam pola pendekatan psikoanalisa Sigmund Freud, ia mengharapkan agar ingatan kembali terhadap sejarah penderitaan dan penindasan [yang ditutup oleh "teori positif"] melepaskan kekuatan-kekuatan emansipatoris: Menyadari diri sebagai kurban penindasan terselubung memberikan tekad untuk membebaskan diri dari

sebuah situasi yang sekarang tidak lagi dipandang "objektif perlu", melainkan sebagai hasil proses sejarah.

Unsur kedua paradigma Teori Kritis adalah cirinya yang "materialistik". "Materialistik" di sini dimaksud dalam arti Karl Marx: Bukan sebagai materialisme filosofis [= anggapan bahwa materi adalah realitas pertama], melainkan dalam arti bahwa sejarah penindasan itu terwujud dalam bidang produksi prasyarat-prasyarat material hidup manusia, dalam bidang ekonomi. Sumber dan dasar penindasan itu adalah eksploitasi ekonomis. Maka perubahan harus diusahakan dengan mendobrak kekuatan prinsip ekonomis yang, di masa kapitalisme, adalah prinsip tukar: Apa pun yang ada bernilai tidak lagi karena nilai intrinsiknya [nilai pakai], melainkan sejauh laku di pasar.

Habermas menyatakan diri tetap terikat pada pendekatan "materialisme historis" itu. Ia pun mau mengembangkan sebuah teori yang mencari syarat-syarat pembebasan dalam sejarah masyarakat-masyarakat, sedangkan sejarah itu sendiri dalam kemajuan dan kemundurannya ditentukan kondisi-kondisi kontingent konkret. Akan tetapi dalam satu hal ia meninggalkan pengandaian Teori Kritis klasik: Ia tidak lagi melihat alat-alat produksi dan struktur-struktur kekuasaan ekonomis sebagai unsur yang paling menentukan. Dengan demikian Habermas sesungguhnya mengubah seluruh pendekatan, dan dengan demikian juga meninggalkan paradigma asli Teori Kritis Masyarakat di atas ini.

4. Ilmu pengetahuan dan kepentingan

Salah satu unsur inti Teori Kritis adalah tuduhan bahwa di belakang selubung objektivitas ilmu-ilmu tersembunyi kepentingan-kepentingan kekuasaan. Kepentingan-kepentingan itu difahami sebagai ekonomis, sebagai kepentingan eksploitatif yang dalam sistem kapitalisme tua tidak lagi terbuka, melainkan terwujud dalam dehumanisasi seluruh hubungan antar-manusia di bawah prinsip tukar.

Penelitian terhadap hubungan antara ilmu pengetahuan dan kepentingan menjadi salah satu usaha pokok Habermas.[6] Penegasan kunci Habermas adalah bahwa tidak masuk akal kita bicara secara umum tentang kepentingan di belakang ilmu-ilmu sebagaimana

dilakukan oleh Horkheimer, Adorno dan Marcuse. Kita harus membedakan antara tiga macam ilmu pengetahuan, masing-masing dengan lingkungan kepentingan, objek dan cirinya yang khas. Berlawanan dengan anggapan umum bahwa sebuah teori harus diusahakan sebebas mungkin dari segala kepentingan, Habermas menegaskan [sesuai dengan pendekatan Teori Kritis sejak semula] bahwa ilmu pengetahuan malah hanya mungkin sebagai pewujudan kebutuhan manusia yang terungkap dalam suatu kepentingan fundamental.

Kelompok ilmu pengetahuan pertama adalah **ilmu-ilmu empiris-analitis**, seperti misalnya ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu ini mencari hukum-hukum yang pasti [= nomologis] sehingga manusia, dengan menyesuaikan diri pada hukum-hukum itu, dapat memanfaatkan alam demi kebutuhannnya. Tujuan ilmu-ilmu itu adalah penguasaan alam. Habermas menunjuk – lebih terinci lagi dalam debat dengan Karl Popper dan Hans Albert [lihat dalam "Der Positivismusstreit in der deutsçhen Soziologie", Neuwied: Luchterhand, 1969] – bahwa apa yang biasanya dianggap sebagai pengamatan-pengamatan inderawi dasariah [terungkap dalam "kalimat protokol"] bukan sebuah pengamatan, melainkan pengorganisasian kesan-kesan inderawi di bawah kepentingan penggunaan teknis proses-proses yang diobjektifkan.

Yang kedua adalah **ilmu-ilmu historis-hermeneutis**, seperti ilmu sejarah, ilmu penelitian arti-arti tulisan dan dokumen sejarah lain. Ilmu-ilmu ini mau memahami. Lingkungannya adalah interaksi dan bahasa. Tujuannya adalah penangkapan makna. Ilmu-ilmu ini mengorganisasikan objeknya di bawah kepentingan peluasan intersubjektivitas. Maksudnya, yang diusahakan adalah peningkatan saling pengertian dengan tujuan tindakan bersama.

Kelompok ketiga yang dikhususkan Habermas adalah **ilmu-ilmu tindakan**, jadi yang mau membantu manusia dalam bertindak bersama. Di sini termasuk ilmu ekonomi, sosiologi dan politik, begitu pula ilmu-ilmu refleksif seperti kritik ideologi, psikoanalisa dan filsafat. Kepentingan internal ilmu-ilmu itu adalah pembebasan. Lingkungan mereka adalah kekuasaan. Metode dasar ilmu-ilmu itu adalah refleksi kritis atas sejarah subjek manusiawi.

Al hasil ialah bahwa jauh daripada anggapan seluruh "teori tradisional" ilmu-ilmu bukan hanya tidak bebas nilai atau bebas kepen-

tingan, melainkan sebaliknya hanya dapat terbentuk dalam medium sebuah kepentingan. Maka Habermas bicara juga tentang kepentingan-kepentingan "transendental" [dalam arti Kant: sebagai syarat kemungkinan pengembangan ilmu-ilmu].

Akan tetapi hal itu mempunyai sebuah implikasi yang mengubah arah terjang Teori Kritis. Kalau kepentingan transendental itu merupakan unsur konstitutif usaha ilmiah manusia, penemuan kepentingan itu tidak berguna lagi untuk membuka segi-segi ideologis dalam ilmu-ilmu itu. Segi ideologis menurut Teori Kritis terletak dalam penguasaan ilmu-ilmu oleh sebuah kepentingan kekuasaan terselubung yang menunggangi nya. Tetapi sekarang kepentingan malah harus mendasari setiap pola ilmu, dan kepentingan-kepentingan itu tidak mencerminkan sebuah struktur kekuasaan kelas, melainkan tetapan-tetapan antropologis. Dapat juga dirumuskan begini: Kalau setiap tipe ilmu berdasarkan pada sebuah kepentingan antropologis fundamental, lalu apa hubungan penemuannya itu dengan emansipasi? Habermas memang memajukan pengertian kita tentang bagaimana manusia menghasilkan dan mengorganisasikan pengertian yang vital baginya, tetapi pengertian yang kita peroleh kelihatan tidak lagi "kritis" dalam arti membuka keterikatan ideologis.

Habermas tentu tidak buta terhadap pertanyaan kritis ini. Barangkali itulah sebabnya mengapa ia, sesudah semangat pertama agak mereda [sehabis ia berhasil merumuskan hubungan antara tipe ilmu pengetahuan tertentu dengan kepentingan fundamental manusia tertentu], tidak banyak kembali pada pembagian ilmu-ilmu ke dalam tiga kelompok itu. Karangan ini[7] memang sangat populer di kalangan mahasiswa yang mulai mempelajari Habermas karena Habermas jarang merumuskan sistematika fikirannya dengan begitu jelas dan ringkas. Akan tetapi Habermas sendiri tidak menganggap karangan ini [bekas ceramah inaugurasinya sebagai profesor di Frankfurt] sebagai karya yang penting. Ia kemudian jarang kembali padanya. Perhatian padanya malahan dapat menyesatkan kita dari hal yang betul-betul menjadi minat Habermas.

Akan tetapi hal itu tidak berarti bahwa karangan ini tidak menyumbang sesuatu pada usaha pendobrakan selubung ideologis yang meresapi usaha pengembangan ilmu-ilmu dewasa ini. Hanyalah, tekanan tidak terletak dalam pembagian atas tiga kelompok ilmu [ke-

lompok ketiga kemudian tak pernah disebutkan lagi; kepentingan emansipasi justru berkaitan erat dengan komunikasi]. Penemuan kunci Habermas terletak dalam distingsi antara ilmu-ilmu empiris-analitis di satu pihak dan ilmu-ilmu komunikasi di lain pihak. Tipuan ideologis usaha ilmu-ilmu tidak terletak dalam kepentingan transendental tadi pada umumnya, melainkan dalam kekuasaan mutlak metode empiris-analitis terhadap seluruh bidang ilmu-ilmu. Masalah yang tersentuh di sini menjadi keprihatinan Habermas sampai sekarang.

Untuk memahami itu, kita sekarang harus melihat perkembangan arah penelitian dan kesibukan Habermas.

5. Perkembangan pemikiran Habermas

Titik tolak pemikiran Habermas adalah faham Horkheimer dan Adorno tentang teori yang kritis. Dalam bahasa Habermas: Ia merumuskan program sebuah "filsafat empiris sejarah dengan maksud praktis": "Empiris dan ilmiah, tetapi tidak dapat dikembalikan pada ilmu-ilmu empiris-analitis, filsafat dalam arti refleksi kritis, bukan dalam arti menetapkan prinsip-prinsip dasar, historis tanpa menjadi historisistik, praktis dalam arti terarah pada tindakan politis emansipatoris."[8]

Gagasan sebuah teori kritis masyarakat ditemukan Habermas pada Karl Marx. Berhadapan dengan penindasan-penindasan yang dialami kaum buruh dalam sistem kapitalisme Marx membongkar kepercayaan bahwa hukum ekonomi kapitalistik adalah sesuatu yang alamiah dan abadi. Kapitalisme adalah hasil kerja manusia sendiri. Penindasan-penindasannya bukan sesuatu yang tinggal diterima saja. Apabila kita membaca sejarah secara kritis sebagai sejarah hasil pekerjaan manusia – struktur-struktur sosial, politis dan ekonomis yang kita temukan bukan hasil ketentuan sebuah nasib yang buta, melainkan hasil pekerjaan manusia – dan sekaligus sebagai sejarah penderitaan, kita menyadari dua hal: Pertama, bahwa keadaan di bawah kapitalisme tidak wajar; kedua bahwa apa yang tampak sebagai hukum objektif bidang ekonomi adalah perbuatan manusia sendiri, hasil sejarah, dan oleh karena itu terbuka untuk perubahan. Dengan demikian teori Marx membuka jalan ke tindakan emansipasi.

Habermas memperdalam pikiran ini dengan mempergunakan model psikoanalisa. Sebagaimana dalam psikoanalisa si pasien mengingat-ingat kembali sejarah hidupnya, dengan segala kemiringan, trauma dan penindasan psikis, dan dengan demikian menjadi bebas dari penguasaan yang tak sadar di mana trauma-trauma itu, tanpa disadari, bekerja terus, begitu manusia, dengan mengingat sejarahnya sebagai sejarah penderitaan dan penindasan, dibebaskan dari kekuasaannya yang sebelumnya tak disadari: Ia menyadari bahwa situasinya yang sekarang ternyata dapat diubah. Dengan demikian teori sebagai teori menjadi praktis, ia menjadi permulaan emansipasi.

Akan tetapi menurut Habermas Marx tidak mempertahankan pendekatannya secara konsisten. Daripada memahami teorinya sebagai kegiatan kritis yang merangsang kesadaran mereka yang tertindas akan kemungkinan pembebasan, Marx, di bawah pengaruh scientisme abad ke-19, memahami teorinya menurut pola teori ilmu alam: Sebagai teori objektif yang sekedar mendeskripsikan hukum-hukum objektif perkembangan masyarakat. Habermas dalam hubungan ini bicara tentang salah paham positivistik Marx terhadap teorinya sendiri. Sebagai akibat, teorinya menjadi sebuah dogma yang justru kehilangan daya pembebas.

Mengapa Marx merosot menjadi seorang positivis sosial? Karena ia, menurut Habermas, mereduksikan manusia pada satu macam tindakan saja, pada pekerjaan.[9]

Kritik terhadap Marx ini kemudian menjadi inti pemikiran Habermas selanjutnya. Bukan hanya Marx yang mereduksikan manusia pada pekerjaan, melainkan seluruh Teori Kritis Masyarakat mengikuti Marx dalam penyempitan perspektif itu. Menurut Habermas itulah sebabnya Horkheimer dan Adorno tidak melihat jalan ke luar dari "dialektika pencerahan", dari analisis mereka, bahwa manusia, semakin ia mau merasionalkan kehidupannya, malah menjadi semakin irasional. Oleh karena itu pengandaian dasar Habermas itu perlu kita lihat dengan lebih mendalam.

Saya mau menjelaskannya dulu dengan perkataan saya sendiri supaya menjadi lebih jelas apa yang dimaksud. Marx [dalam "*Die Deutsche Ideologie*"] sebenarnya melihat bahwa pekerjaan dan komunikasi antar-manusia tidak sama. Namun ia tetap mencoba untuk memahami komunikasi antar-manusia sebagai perkembangan peker-

jaan. Akan tetapi, menurut Habermas itu sama sekali tidak mungkin. Pekerjaan dan komunikasi [Habermas sering bicara tentang "interaksi"] adalah dua macam tindakan dasar manusia, yang meskipun saling mengandaikan, saling mengantarakan dan berkaitan erat, namun tidak dapat dikembalikan satu pada yang satunya.

Alasannya sebenarnya sederhana: Bekerja adalah sikap manusia terhadap alam, komunikasi adalah sikapnya terhadap manusia lain. Dua-duanya berbeda. Dalam pekerjaan hubungan antara manusia dan alam tidak simetris: Manusia mengerjakan alam, ia adalah aktif, sedangkan alam adalah bahan pasif. Pekerjaan merupakan hubungan kekuasaan. Manusia menguasai alam melalui pekerjaan.

Sedangkan komunikasi adalah hubungan yang simetris atau timbal-balik. Komunikasi selalu terjadi di antara pihak yang sama kedudukannya. Komunikasi justru bukan hubungan kekuasaan, melainkan hanya dapat terjadi apabila keduabelah pihak saling mengakui kebebasannya dan saling percaya.

Perbedaan antara pekerjaan dan komunikasi mempunyai implikasi mendalam bagi bentuk teori kritis dan membawa Habermas jauh sekali dari proyeknya yang semula. Dua-duanya, pekerjaan dan komunikasi, berjalan menurut aturan yang berbeda, menunjang pola ilmu pengetahuan yang berbeda dan mempunyai rasionalitas yang berbeda.[10]

Pekerjaan adalah tindakan yang memiliki rasionalitas sasaran, ia merupakan tindakan instrumental. Tujuan pekerjaan terletak di luar pekerjaan itu sendiri, karena orang bekerja demi hasil pekerjaan. Efisiensi pekerjaan terdiri dalam mempercepat dan mempergampang pencapaian sasarannya. Pekerjaan dijalankan menurut aturan teknis, yang berdasarkan pengetahuan empiris [misalnya mengenai ciri-ciri kimia gas alam]. Memilih cara pekerjaan yang tepat berdasarkan pengetahuan yang analitis. Pekerjaan merealisasikan sasarannya sesuai dengan kondisi-kondisi yang terdapat. Pekerjaan mengembangkan ketrampilan-ketrampilan pada si pekerja. Kesalahan dalam pekerjaan diganjari kegagalan [mobil dikonstruksi keliru tidak jalan].

Sebaliknya, komunikasi merupakan interaksi yang diantarakan secara simbolis, menurut bahasa, dan mengikuti norma-norma. Bahasa harus dapat dimengerti, benar, jujur dan tepat. Keberlakuan norma-norma itu hanya dapat dijamin melalui kesefakatan dan pengakuan

bersama bahwa kita terikat olehnya. Komunikasi tidak mengembangkan ketrampilan, melainkan kepribadian orang. Kita menjadi ahli komunikasi melalui internalisasi peran-peran sosial. Komunikasi salah diganjari sanksi.

Karena Marx memahami interaksi dalam kerangka pekerjaan, teorinya gagal sebagai teori emansipatif. Marx mau mengembalikan seluruh pekembangan masyarakat pada perkembangan alat-alat produksi. Tetapi Habermas menunjukkan bahwa perkembangan alat-alat produksi, meskipun tetap memainkan peranan dalam perkembangan masyarakat, tidak memelopori, melainkan menyusul perubahan sosial.

Maka penelitian Jürgen Habermas sejak tahun 70-an semakin diarahkan pada pengembangan sebuah teori perkembangan masyarakat. Tulisan-tulisannya mencoba merintis "logika perkembangan masyarakat"[11]. Yang dimaksud adalah sebuah pola atau *pattern* yang dapat "direkonstruksikan" kembali. Menurut Habermas perkembangan masyarakat adalah proses kompleks di mana sebuah masyarakat belajar bukan hanya dalam dimensi ketrampilan-ketrampilan teknis, melainkan juga dalam dimensi normatif-etis.

Dalam analisis itu masuk unsur-unsur yang oleh Karl Marx dimasukkan ke dalam bangunan atas. Habermas memang secara eksplisit menolak anggapan Marx bahwa "basis", bidang primer perkembangan sosial, adalah bidang ekonomi. Menurut Habermas itu hanya berlaku satu kali, yaitu pada konstelasi historis unik yang terdapat pada permulaan kapitalisme [karena dalam kapitalisme, di bawah tekanan efisiensi ekonomis, masyarakat menata proses produksi secara non-politis melalui pasar, sedangkan negara, yang memerlukan bidang ekonomi yang efisien, menjamin kerangka politis bidang ekonomi; menurut Habermas dengan kemajuan kapitalisme terjadi sebuah re-politisasi bidang ekonomi: Negara berintervensi dalam bidang ekonomi untuk menjamin kesejahteraan umum demi pelestarian stabilitas msayarakat]. Akan tetapi kecuali dalam konstelasi unik itu [yang oleh Marx digeneralisasikan secara tidak sahih] perkembangan alat-alat produksi mengikuti terbentuknya kerangka institusional baru. Kerangka institusional baru terwujud sebagai aktualisasi potensial kognitif yang sudah terkumpul dalam pandangan-pandangan dunia [agama dsb.], disebabkan masyarakat berhadapan dengan masalah-masalah

yang tidak lagi dapat ditampung melalui mekanisme-mekanisme pengemudi integrasi sosial lama. Baru apabila bentuk integrasi sosial dan kerangka institusional baru sudah terwujud, pengetahuan teknis baru dapat diimplikasikan dan mengakibatkan peningkatan alat-alat produksi.

Maka perhatian Habermas semakin terarah pada logika perkembangan pandangan-pandangan dunia dan proses-proses masyarakat belajar dalam bidang moral dan komunikasi. Sebagaimana ditulis Habermas: "Bagi evolusi sosial proses-proses belajar dalam bidang kesadaran moral-praktis mempunyai fungsi perintis".[12]

Penutup

Fokus penelitian Jürgen Habermas semakin diarahkan pada prasyarat-prasyarat komunikasi yang terbuka dan bebas. Dalam komunikasi terbuka dan bebas Habermas melihat jaminan terbesar bahwa umat manusia dapat mempertahankan sebuah ruang yang bebas dari diktatur dan pemaksaan. Kita memasuki era globalisasi. Kekuatan-kekuatan yang mengancam harkat dan kebebasan manusia masih tetap mengancam, bahwa, meskipun komunisme sudah runtuh, nampaknya tidak berkurang. Kiranya tepat sekali kalau semua yang merasa berkepentingan pada pembelaan masyarakat yang terbuka, bebas dan menghormati martabat semua anggotanya sebagai manusia mengikuti rintisan Habermas dan mengusahakan kemampuan berkomunikasi bebas dari tekanan yang semakin luas.

Catatan-catatan:

1 Karangan ini adalah pengantar yang saya tulis untuk buku pertama Jürgen Habermas yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: **Ilmu Teknologi Sebagai Ideologi** [Jakarta, LP3ES 1990]. Buku ini sendiri, sebuah kumpulan karangan [seperti kebanyakan buku Habermas] yang diterbitkan olehnya untuk pertama kalinya tahun 1968 berkenaan dengan hari ulang tahun ke-70 Herbert Marcuse, sangat cocok sebagai teks bacaan Habermas pertama karena menyangkut tahap tengah Habermas, sehingga baik tema-tema dari tahap lebih dahulu, maupun pokok bahasan yang kemudian akan menjadi fokus perhatian Habermas ikut terungkap.

2 Aristoteles melawankan *praxis* sebagai kegiatan yang membangun *bios politikos*, kehidupan bersama dalam kerangka *polis*, terhadap *tekne*, kegiatan/ketrampilan teknis/pertukangan belaka; *lih.* buku pertama **Etika Nikomacheia**.

3 Kita mengharapkan saja agar lama-kelamaan masyarakat yang anti-komunis dapat memahami bahwa perhatian terhadap unsur-unsur khas pemikiran Marx secara kritis tidak mengarah ke komunisme, melainkan justru membantu untuk membuat kebal terhadap ideologinya itu.

4 *Lih.* Habermas 1990, bab terakhir.

5 Jürgen Habermas, **Theorie und Praxis**, Frankfurt: Suhrkamp 1971, hlm. 9.

6 Uraian terinci tentang penelitian itu dapat dibaca dalam buku Francisco Budi Hardiman "Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan" [Yogyakarta: Kanisius 1990; uraian terbaik sampai saat ini dalam bahasa Indonesia tentang pemikiran Habermas serta Teori Kritis pada umumnya]. Di situ diterangkan bagaimana Habermas sekaligus membebaskan diri dari perspektif sempit Teori Kritis Masyarakat semula yang menghubungkan semuanya dengan sistem ekonomi.

7 Bab terakhir Habermas 1990.

8 Thomas McCarthy dalam Jürgen Habermas, **Communication and the Evolution of Society**, London: Heinemann 1979, hlm. VII.

9 *Lih.* di bawah karangan nr. 13.

10 Habermas 1990, hlm. 43.

11 Habermas 1976, hlm. 12.

12 Habermas 1976, hlm. 176.

12

Habermas Tentang Kebebasan Nilai

Dalam tahun 1961 Serikat Sosiologi Jerman mengadakan seminar yang menjadi sumber suatu kontroversi yang selama lebih dari sepuluh tahun dibahas dengan ramai sekali dalam lingkungan ilmu-ilmu sosial dan filsafat di Jerman. Kontroversi itu kemudian diberi nama "perselisihan positivisme dalam sosiologi Jerman". Kontroversi dibuka dengan dua makalah oleh Karl Popper dan Theodor W.Adorno dalam seminar di Tübingen, dengan Ralf Dahrendorf sebagai moderator. Dalam kepustakaan pandangan Popper cs. biasanya disebut "Rasionalisme Kritis", sedangkan Adorno termasuk salah satu tokoh "Teori Kritis Masyarakat".[1] Debat itu kemudian dilanjutkan oleh Jürgen Habermas di pihak Teori Kritis Masyarakat dan Hans Albert di pihak Rasionalisme Kritis.[2] Karangan berikut bertolak dari "perselisihan positivisme" itu.

Pendahuluan: Lingkup permasalahan

Dalam karangan ini[3] saya membatasi diri pada salah satu segi dalam debat itu, yaitu kritik Habermas terhadap postulat kebebasan nilai ilmu-ilmu. Masalah apakah ilmu-ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu sosial, harus bekerja dengan bebas nilai (bicara tentang yang ada, bukan yang harus ada) di Jerman dan Austria sudah diperdebatkan dengan sengit sejak akhir abad yang lalu. Dalam apa yang disebut Perselisihan Metoda, di sekitar tahun 1890-an para pendekar utama, Menger dan Schmoller, mempersoalkan apakah ilmu ekonomi harus memakai metoda eksak atau historis. Istilah "kebebasan nilai" (*Wertfreiheit*) dibentuk dalam Perselisihan Penilaian (*Werturteilsstreit*) termasyur yang berlangsung antara 1909 dan 1914.[4] Dalam perselisihan itu dipersoalkan syarat-syarat kemungkinan ilmu-ilmu sosial dan ekonomis yang normatif. Posisi yang paling terkenal adalah posisi Max Weber yang menuntut agar ilmu-ilmu sosial bekerja dengan bebas nilai, tetapi tetap juga relevan terhadap masalah nilai.

Dalam Perselisihan Positivisme Popper dan Albert mengemukakan postulat kebebasan nilai yang sebaliknya diserang oleh Adorno dan Habermas. Mengapa perselisihan itu disebut "Perselisihan Positivisme"? Karena para wakil Teori Kritis Masyarakat berpendapat bahwa tuntutan agar ilmu-ilmu sosial bekerja bebas dari pelbagai penilaian, pada dasarnya berakar dalam pendekatan positivistik. Positivisme memang mau membatasi ilmu-ilmu pengetahuan pada fakta dan mengesampingkan pertanyaan-pertanyaan mengenai nilai sebagai irasional. Rasionalisme Kritis sendiri menolak usaha Adorno cs. untuk memasukkannya ke dalam satu keranjang dengan positivisme, dan menyatakan diri sebagai anti-positivistik.

Dengan demikian kita berhadapan dengan suatu situasi yang lucu. Adorno cs. menuduh Popper cs. sebagai positivis (Habermas: "*ein positivistisch halbierter Rationalismus*"[5]), sedangkan Popper cs. menuduh Adorno cs. sebagai positivis yang sebenarnya. Dua-duanya menyatakan diri melawan positivisme, sehingga Dahrendorf mengatakan, bahwa sepintas kedua belah fihak itu kelihatan berpendirian sama.

Memang, dua-duanya menolak verifikasi sebagai kriteria kebenaran.[6] Penolakan itu, baik menurut Rasionalisme Kritis maupun

menurut Teori Kritis, bukan hanya mengenai ilmu-ilmu manusia, melainkan juga pada ilmu-ilmu alam.[7] Tetapi penolakan ini juga merupakan akhir kesepakatan antara dua aliran itu. Popper cs. akhirnya mengembalikan keberlakuan suatu hipotesa pada keputusan para ilmuwan untuk menyepakati dasar-dasarnya (maka anggapan Popper cs. ini dimasukkan ke dalam kam "desisionisme"[8]), sedangkan Habermas mengembalikannya kepada pengarahan penelitian oleh kepentingan-kepentingan vital umat manusia (yang berbeda untuk ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial).[9] Maka menurut Habermas bukan saja postulat kebebasan nilai merupakan ilusi bagi ilmu-ilmu sosial, melainkan ilmu pengetahuan alam sama saja tidak bebas nilai.

Penelitian ini saya fokuskan pada argumentasi terinci Habermas terhadap postulat kebebasan nilai ilmu-ilmu pengetahuan. Saya tidak akan memasuki kontroversi apakah tepat tuduhan terselubung Habermas, bahwa lawan bicaranya dalam simposium di Tübingen itu, Popper dan Albert, juga termasuk kam itu. Saya akan mencoba menelusuri argumentasi Habermas sedekat mungkin, dengan mengikuti teks-teks yang relevan. Teks utama adalah dua prasanan atau karangan Habermas dalam jilid yang memuat kontroversi itu.[10] Apa yang saya kemukakan sebagai posisi Popper dan Albert adalah posisi dua antagonis Habermas sebagaimana dilihat melalui kacamata Habermas. Saya tidak berminat untuk membahas posisi mereka itu sendiri.

A. GAGASAN-GAGASAN POKOK

Bagi pembaca yang kurang akrab dengan diskusi itu, berikut ini saya merumuskan pikiran-pikiran pokok yang akan menjadi pokok bahasan.

1. Popper dan Habermas sama-sama menolak pandangan positivisme Logis, bahwa pernyataan-pernyataan tentang realitas, termasuk pernyataan-pernyataan ilmu fisika, dapat dikontrol dengan dibandingkan dengan pengamatan-pengamatan empiris.

2. Penolakan ini menimbulkan "masalah basis". Yang dimaksud dengan masalah basis adalah sbb.: Ilmu pengetahuan mendasarkan diri pada pernyataan-pernyataan tentang pengamatan langsung ("kalimat basis", "kalimat protokol", lihat di bab berikut) seperti: "Ada sesuatu yang hitam persegi empat". Kalau kebenaran kalimat ini [ya-

itu sesuatu yang hitam persegi empat] tidak dapat dibuktikan dengan menunjuk pada yang dilihat – dan bahwa itu memang tidak mungkin disepakati baik oleh Popper dan Albert, maupun oleh Adorno dan Habermas, – lalu bagaimana mau dipertanggungjawabkan lagi?

3. Popper menjawab: melalui kesepakatan para ilmuwan yang bersangkutan untuk memutuskan, bahwa kalimat itu sesuai dengan realitas.

4. Hal itu ditentang oleh Habermas: menurut dia kesepakatan para ilmuwan itu tidak berdasarkan suatu keputusan, melainkan suatu kenyataan yang objektif: pengamatan-pengamatan ilmiah sendiri sejak semula sudah diadakan berdasarkan suatu kepentingan tertentu: yaitu agar manusia dapat menguasai alam. Jadi pernyataan-pernyataan **ilmu alam** berdasarkan nilai yang melekat pada hasil-hasilnya bagi manusia. Tepatnya, kalimat basis bernilai untuk menjawab kepentingan manusia untuk menguasai alam. Oleh karena itu suatu pengamatan tidak pernah bebas nilai.

5. Masalah itu lebih berlaku lagi bagi **ilmu-ilmu sosial** karena apa yang diakui sebagai pengamatan dalam ilmu-ilmu sosial harus ditetapkan terlebih dahulu secara metodis. Penetapan ini dengan sendirinya selalu berdasarkan suatu penilaian atau kepentingan.

6. Apabila kita tidak memperhatikan bahwa dengan demikian pernyataan-pernyataan kita selalu sudah ikut ditentukan oleh suatu kepentingan tertentu, melainkan menganggapnya begitu saja sebagai pengamatan-pengamatan objektif, kita akan buta terhadap pengaruh kepentingan-kepentingan kita atas cara kita memahami realitas; kita menganggap sesuatu sebagai objektif padahal sesuatu itu tidak semata-mata objektif, dan itu berarti kita dibutakan secara ideologis. Itu lebih berlaku lagi bagi ilmu-ilmu sosial: Ilmu-ilmu itu dapat jadi dikuasai oleh suatu kepentingan yang hanya wajar bagi ilmu-ilmu alam.

7. Melawan pendapat Habermas itu saya mau memperlihatkan bahwa pemecahannya ini belum menyentuh permasalahan pembenaran penilaian-penilaian manusia.

8. Maka kita memperoleh hasil sebagai berikut: di satu pihak menurut Habermas, tidak ada satu ilmu pengetahuan pun yang bebas nilai (karena usaha ilmiah ditentukan oleh kepentingan teknis dan lain-lain). Di lain pihak pengandaian positivistik, bahwa penilaian-

penilaian itu irasional, tidak tepat. Pengaruh penilaian-penilaian terhadap pengamatan kita itu dapat saja dijelaskan sebagai kepentingan-kepentingan yang berakar dalam struktur objektif kebutuhan-kebutuhan manusia.

Gagasan-gagasan itulah yang mau saya telusuri dalam penelitian ini.

B. POSTULAT KEBEBASAN NILAI DALAM ILMU-ILMU PENGETAHUAN

Saya memulai uraian dengan meringkas posisi postulat kebebasan nilai ilmu-ilmu pengetahuan. Posisi itu mengimplikasikan dualisme antara pengetahuan yang rasional, objektif dan bebas nilai, yang dapat menjadi objek ilmu pengetahuan di satu pihak, dan keputusan-keputusan yang berdasarkan nilai dan norma-norma, yang dianggap tidak terbuka bagi argumentasi rasional, subjektif, dan tidak dapat menjadi objek ilmu pengetahuan di lain pihak. Biang keladi dualisme itu adalah Immanuel Kant.

Dalam bukunya "Kritik Akal Murni"[11] Kant membataskan ruang pengertian yang sah pada lingkup persepsi inderawi. Dengan demikian metafisika tidak mungkin lagi. Oleh karena itu Kant terpaksa mengecualikan bidang moral dari bidang hal-hal yang dapat dimengerti secara rasional dan dijadikan masalah yang hanya dapat dipostulatkan. Realitas dan kewajiban jatuh ke dalam lingkungan-lingkungan yang terpisah.

Sejak itu juga dualisme antara fakta dan keputusan menjadi pengandaian teori ilmu pengetahuan yang kurang lebih dianggap barang tentu (teori ilmu pengetahuan tidak banyak memperhatikan filsafat dialektis yang berorientasi pada Hegel, yang mau mengatasi dualisme itu; bahwa kenyataan itu juga ikut disebabkan oleh filsafat Hegel sendiri, dicoba dijelaskan Habermas dalam bab pertama bukunya tentang "Pengertian dan Kepentingan").[12]

Fakta adalah objek pengertian. Maka mengenai fakta dapat dibuat pernyataan-pernyataan yang dapat dikontrol secara ilmiah. Dengan demikian ditemukan keteraturan-keteraturan empiris dalam bidang alam dan sejarah yang mempertahankan diri, yang tidak tergantung dari cita-cita dan keinginan-keinginan subjek-subjek penga-

mat. Tentang keteraturan-keteraturan itu dibuat hipotesis-hipotesis yang dapat dikontrol melalui pengamatan. Maka keabsahan hipotesis tidak tergantung dari suatu keputusan, melainkan dari fakta-fakta yang diketahui. Pengetahuan-pengetahuan sistematik dan teratur macam itu, disebut ilmu pengetahuan. Oleh karena itu ilmu pengetahuan hanya mungkin mengenai pengertian fakta.[13]

Sebaliknya, keputusan-keputusan tentang bagaimana kita mau bertindak diambil berdasarkan keyakinan-keyakinan. Keyakinan-keyakinan itu tidak dapat disimpulkan dari pengamatan-pengamatan empiris, melainkan tergantung dari kesadaran masing-masing. Keyakinan-keyakinan, *ugeran-ugeran* (norma-norma) yang diakui dan sebagainya bukanlah pernyataan tentang fakta. Maka keabsahannya tidak dapat dikontrol melalui fakta juga. Oleh karena itu secara logis tidak mungkin memaksa seseorang untuk mengakui suatu ugeran. Jadi hal penilaian tidak ada sangkut pautnya dengan hal pengetahuan dan oleh karena itu tidak termasuk himpunan objek bahasan ilmu-ilmu pengetahuan. Maka menurut postulat kebebasan nilai dalam ilmu-ilmu pengetahuan masalah-masalah normatif tidak terbuka pada penjelasan rasional.

Mari kita rangkum posisi para pendukung postulat kebebasan nilai: Ilmu pengetahuan hanya mungkin dalam bidang pengertian. Tetapi pengertian hanya mungkin tentang fakta. Oleh karena itu ilmu-ilmu pengetahuan selalu mengenai fakta. Tetapi fakta bukanlah objek keputusan melainkan objek pengamatan. Oleh karena itu pengetahuan harus membebaskan diri dari keputusan-keputusan yang menilai, dan membatasi diri pada pengamatan dan sistematisasinya: ilmu pengetahuan harus bebas nilai. Postulat kebebasan ilmu-ilmu pengetahuan inilah yang menjadi objek kritik Jürgen Habermas.

C. KRITIK HABERMAS TERHADAP POSTULAT KEBEBASAN NILAI

Habermas mengemukakan dua pertanyaan: (1) Apakah masalah-masalah normatif memang tidak dapat dijelaskan secara rasional? Dan (2) benarkah bahwa pengetahuan tentang fakta dalam arti yang dijelaskan di atas lepas dari segala ikatan normatif? Untuk menjawab dua pertanyaan itu Habermas memeriksa dua masalah: [1] apa yang

disebut "masalah basis", dan [2] pertanyaan tentang kebebasan nilai ilmu-ilmu sosial.

1. Masalah basis

a. *Masalah basis dan pemecahan Popper*

Masalah basis dapat dirumuskan sebagai berikut: Sebagaimana dikatakan di atas, teori-teori ilmu alam harus dikontrol melalui pengamatan-pengamatan. Akan tetapi cara bicara ini sebenarnya tidak tepat, bahkan keliru. Pernyataan-pernyataan teoretis tidak dikontrol melalui pengamatan-pengamatan, melainkan melalui pernyataan-pernyataan tentang pengamatan, melalui apa yang disebut "kalimat protokol" atau "kalimat basis".

Apa itu "kalimat basis"?"**Kalimat basis"**, Inggr. *basic sentence*, Jerman *Basissatz*, adalah kalimat yang memuat pernyataan tentang suatu duduk perkara empiris dan sederhana (jadi tentang suatu pengamatan empiris sederhana): disebut kalimat basis karena kalimat-kalimat semacam itu menurut Positivisme Logis merupakan batu bangunan paling dasariah bagi suatu teori ilmiah. "**Kalimat protokol**", Inggris *protocol statement/sentence*, Jerman *Protokollsatz*, adalah sama dengan "kalimat basis"; disebut kalimat **protokol** karena isinya merupakan laporan [= protokol] tentang suatu pengamatan sederhana. "**Duduk perkara**", Inggris *state of affairs*, Jerman *Sachverhalt*, adalah apa yang diungkapkan/dinyatakan dalam suatu pernyataan. "**Pernyataan**", Inggris *statement*, Jerman *Aussage*, adalah apa yang dinyatakan dalam sebuah kalimat.

Sebagaimana diperlihatkan oleh Karl Popper,[14] masalah yang sebenarnya terletak dalam hubungan antara kalimat-kalimat basis dan pengamatan-pengamatan yang terungkap di dalamnya. Bagaimana dapat dibuktikan bahwa kalimat protokol memang benar? Barangkali dikira bahwa itu mudah saja: Bandingkan saja pernyataan kalimat protokol dengan fakta yang dinyatakan di dalamnya. Tetapi justru itulah yang tidak mencukupi. Karena dalam setiap kalimat protokol kita mempergunakan konsep-konsep umum. Padahal kenyataan yang terungkap sendiri tidak pernah umum melainkan selalu konkret dan singular. Oleh karena itu penggunaan konsep-konsep umum dalam

suatu pernyataan tentang suatu objek selalu sudah mengimplikasikan pengandaian-pengandaian mengenai keteraturan kelakuan objek itu. Tetapi karena pengandaian-pengandaian itu sendiri hanya sah apabila dibenarkan lagi oleh fakta-fakta, maka kita berhadapan dengan suatu duduk perkara yang oleh Habernas disebut lingkaran: "Tidak mungkin menerapkan aturan-aturan umum kalau sebelumnya belum diputuskan fakta-fakta mana yang dapat terkena oleh aturan-aturan itu; dari lain pihak sebelum aturan-aturan itu diterapkan, fakta-fakta ini tidak dapat dipastikan sebagai kasus-kasus yang relevan" (179).[15]

Popper memecahkan masalah basis ini sebagai berikut: Suatu teori harus dianggap sah selama belum difalsifikasikan oleh kalimat-kalimat protokol. Tetapi kalimat-kalimat protokol yang cocok untuk falsifikasi itu sendiri tidak dapat difalsifikasikan secara empiris lagi. Melainkan bahwa kalimat-kalimat protokol itu dapat dipercayai, harus disepakati oleh semua pengamat yang ikut serta dalam proses penelitian. Kesepakatan itu pada akhirnya berdasarkan suatu keputusan, yang tidak dapat dipaksa secara logis maupun empiris" (*ib.*).

b. *Penjelasan hermeneutis Habermas*

Popper berpendapat bahwa kesepakatan itu sendiri secara rasional tidak lagi dapat dipertanggungjawabkan. Habermas mengambil pengandaian itu sebagai titik tolak, sesuai dengan pertanyaan yang pertama tadi. Ia bertolak dari sesuatu yang tampaknya kontradikif. Dari satu segi keabsahan kalimat-kalimat basis hanya dapat dipastikan melalui kesepakatan (konsensus) dan, begitu dapat kita lanjutkan, dari situ tidak ada alasan mengapa orang selalu mesti mencapai konsensus semacam itu. Tetapi dari lain pihak kita "biasanya tidak ragu-ragu tentang keabsahan suatu kalimat basis" (180). Yang tampak sebagai kontradiksi ini merupakan petunjuk bahwa kesefakatan itu bukanlah sesuatu yang kebetulan, yang tidak rasional. Kesepakatan itu sama sekali tidak mengambang di ruang kosong, melainkan rupa-rupanya selalu sudah tercapai di dalam rangka suatu prapengertian normatif. Karena pengertian itu maka tidak ada alasan untuk mempersoalkan kalimat-kalimat basis (dan justru karena prapengertian itu sudah merupakan barang tentu, maka prapengertian itu tidak lagi diperhatikan, dan dengan demikian terjadi kesan yang, sebagaimana

diperlihatkan Habermas, bersifat ideologis, bahwa pengetahuan tentang fakta-fakta itu bebas nilai).

Tetapi apakah prapengertian yang menjadi norma bagi keabsahan empiris kalimat-kalimat basis itu? Habermas mulai dengan memperhatikan apa yang terjadi apabila salah satu kalimat basis mulai diragukan. Hal itu terjadi, apabila suatu kebiasaan bertindak yang mengandaikan keabsahan kalimat basis itu, tidak mencapai hasil yang diharapkan. Lalu kita harus mengadakan suatu modifikasi dan mengecek kalimat basis yang baru itu dengan memperhatikan apakah suatu tindakan yang tergantung dari keabsahannya menunjukkan hasil yang diharapkan. Menurut Habermas, yang kita lakukan di sini adalah prosedur yang sama, yang juga memberikan kepastian yang biasanya menyertai pengakuan kita terhadap suatu kalimat basis. Kalimat-kalimat basis adalah sah karena usaha bersama yang tergantung dari keabsahannya mencapai hasil yang diharapkan. "Oleh karena itu maka pada akhirnya keabsahan empiris kalimat-kalimat basis, dan dengan demikian keabsahan hipotesis-hipotesis hukum-hukum dan teori-teori ilmu-ilmu empiris dalam keseluruhan, mengacu pada kriteria semacam sukses dalam bertindak yang diterima bersama sebagai biasa dalam hubungan intersubjektif antara kelompok-kelompok yang bekerja" (181).

Tetapi kapan pekerjaan bersama itu mencapai sukses? Apabila sasarannya tercapai. Tetapi sasaran pekerjaan adalah membuat alam menjadi tersedia bagi manusia dan dengan demikian untuk memelihara dan memperingan kehidupan manusia yang terancam oleh alam. Jadi prapengertian yang menjadi norma bagi keabsahan kalimat-kalimat basis, dapat dijelaskan sebagai berikut: Proses penelitian selalu sudah terintegrasi ke dalam kesinambungan proses pekerjaan umat manusia, "proses menyeluruh tindakan-tindakan yang telah dilembagakan oleh masyarakat, ... yang menjadi cara kelompok-kelompok sosial mempertahankan kehidupan mereka yang secara alamiah terancam" (181).

Jadi kepastian yang kita capai dalam kesepakatan tentang keabsahan kalimat-kalimat basis dapat dijelaskan secara rasional, yaitu secara hermeneutis, melalui refleksi atas kesinambungan tindakan itu dengan kehidupan: Kepastian itu terbangun atas pengalaman generasi-generasi manusia tak terhingga yang berdasarkan anggapan-

anggapan mereka tentang alam yang tidak mereka persoalkan, mengolah alam dijadikan lingkungan hidup umat manusia. Jadi proses penelitian akhirnya dijalankan di bawah norma "kepentingan" fundamental "akan pemeliharaan kehidupan melalui pekerjaan sosial di bawah paksaan kondisi-kondisi alamiah" (183), dalam terminologi Habermas: melalui kepentingan teknis.

c. *Rangkuman*

Jadi kesepakatan tentang keabsahan kalimat-kalimat basis sama sekali tidak bersifat irasional atau sewenang-wenang. Rasionalitasnya kelihatan melalui penjelasan hermeneutis tentang kedudukannya dalam kesinambungan kehidupan. Dan sebaliknya, analisa ini menunjukkan bahwa proses penelitian yang tampaknya teoretis belaka, secara hakiki berkesinambungan dengan sistem pekerjaan sosial dan berjalan di bawah norma kepentingan fundamental agar alam dijadikan tersedia bagi manusia. Dan dengan demikian kelihatan bahwa ilmu alam yang teoretis murni pun sejak dari titik tolaknya sudah ditentukan secara normatif.

2. Ilmu-ilmu sosial

Apa yang berlaku bagi ilmu alam lebih berlaku lagi bagi ilmu-ilmu sosial. Postulat kebebasan nilai ilmu-ilmu sosial merupakan ilusi yang berbahaya.

Postulat itu dapat dirumuskan sebagai berikut: "Ramalan-ramalan ilmiah dapat dialihkan menjadi rekomendasi-rekomendasi teknis. Rekomendasi-rekomendasi itu membedakan antara situasi semula yang sudah terdapat, sarana-sarana alternatif dan tujuan-tujuan hipotetis" (187). Penilaian-penilaian memang masuk ke dalam tujuan-tujuan. Tetapi begitu tujuan-tujuan itu telah ditentukan, maka untuk mencapainya harus dipergunakan sarana-sarana yang netral nilai.

Tetapi menurut Habermas niat itu tidak dapat dilaksanakan. Karena untuk melaksanakan rekomendasi-rekomendasi teknis dalam suatu situasi konkret, rekomendasi-rekomendasi itu harus diinterpretasikan dulu agar cocok terhadap situasi itu. Tetapi dalam hal ini sarana-sarana dan tujuan-tujuan tidak lagi dapat diisolasikan: Tujuan dapat menjadi sarana bagi tujuan selanjutnya, sarana-sarana dapat

menjadi tujuan. Kelihatanlah bahwa realitas masyarakat sama sekali tidak dapat ditangkap dalam kerangka peristilahan sarana-tujuan, melainkan harus dimengerti sebagai totalitas unsur-unsur yang saling menengahi.

Hal yang sama juga dapat dikatakan dengan cara berikut: Agar kita dapat mengadakan analisis yang netral nilai, terlebih dulu patokan-patokan dasar teoretis harus ditetapkan untuk menentukan mana dari segala macam segi dan hubungan yang mau diperhatikan dan mana yang dapat diabaikan. Atau dengan lain kata, realitas selalu merupakan semacam banjir segi-segi dan hubungan-hubungan fungsional; dengan demikian terbukalah kemungkinan-kemungkinan tak terhingga banyaknya untuk merancang suatu program penelitian. Maka bagaimana pun juga dari segala macam kemungkinan itu kita terpaksa harus memilih salah satu saja dengan mengecualikan semua kemungkinan lain. Untuk pilihan itu perlu ada patokan-patokan. Patokan-patokan itulah yang harus ditentukan. Jadi analisis hanya dapat dilangsungkan dalam kerangka acuan teoretis tertentu. Pilihan kerangka acuan teoretis itu sendiri ditentukan oleh suatu prapengertian programatis, jadi pilihan itu niscaya telah ditentukan secara normatif berdasarkan kepentingan-kepentingan tertentu.

Jadi di sini lebih berlaku lagi: Dari satu pihak analisis sama sekali tidak netral nilai. Dari lain pihak kerangka acuan teoretis bukanlah sesuatu yang irasional, melainkan dapat saja dimengerti kalau kita memperhatikan hubungannya dengan kepentingan-kepentingan yang mendasarinya.

D. CIRI IDEOLOGI POSTULAT KEBEBASAN NILAI

Hasil pertimbangan-pertimbangan sampai sekarang adalah: (1) Ilmu-ilmu pengetahuan yang dikatakan bebas nilai sebenarnya ditentukan secara normatif oleh suatu kepentingan teknis. (2) Ruang keputusan-keputusan normatif yang secara keliru dianggap irasional dapat saja dijelaskan secara rasional. Dengan demikian maka kesan bahwa ilmu-ilmu pengetahuan itu bebas nilai, bersifat ideologis. Dikira bahwa terdapat suatu pengertian yang murni, bebas dari kepentingan, padahal pengertian murni ini tetap ditentukan secara normatif oleh kepentingan-kepentingan teknis. Tetapi karena hal itu tidak di-

akui, maka kepentingan teknis itu, walaupun sebenarnya legitim, mendirikan suatu kekuasaan yang ilegitim: Tanpa diketahui, kepentingan teknis menjadi kepentingan yang menguasai semua kegiatan kehidupan manusia. Pemisahan antara fakta dan keputusan sendiri hanyalah akibat suatu reduksi yang tidak sah, yaitu reduksi segala bentuk pengetahuan pada pengetahuan dari jenis teknis dan ilmu-ilmu alam. Hubungan antara manusia direduksikan menjadi hubungan antar-benda. Reduksi itu semakin mempertajam proses pembendaan (reifikasi) hubungan-hubungan antar-manusia. Oleh karena itu menurut Habermas tidaklah kebetulan bahwa perpisahan keras antara fakta dan keputusan baru diadakan dengan tajam pada permulaan jaman kapitalistik. Karena di bawah kapitalisme reduksi semua nilai pada nilai tukar atau nilai ekonomis mengakibatkan bahwa hubungan-hubungan sosial akhirnya dalam semua bidang kehidupan masyarakat dibendakan, dianggap benda atau barang dagangan.

Oleh karena itu kritik terhadap postulat kebebasan nilai ilmu pengetahuan bagi Habermas bukan sekadar masalah teori ilmu pengetahuan. Melainkan Habermas mau membuka kedok suatu ideologi yang kekuasaannya menghalang-halangi emansipasi manusia.

E. CATATAN-CATATAN KRITIS TERHADAP PENDIRIAN HABERMAS

Sesudah menguraikan kritik Habermas terhadap postulat bahwa ilmu-ilmu pengetahuan harus bebas nilai, berikut ini saya mengajukan beberapa catatan dan pertanyaan kritis.

1. Kiranya jelas bahwa usaha Habermas perlu disambut baik karena dua pertanyaan yang dikemukakannya memang amat penting: Pertama apakah pengertian teoretis manusia memang bebas dari keterikatan-keterikatan normatif? Dan kedua, apakah persoalan-persoalan penilaian normatif memang tidak dapat dijelaskan secara rasional? Pertanyaan pertama antara lain penting sekali karena keterikatan-keterikatan normatif yang tidak disadari mesti bersifat ideologis. Pertanyaan kedua adalah fundamental bagi masalah etika. Bahkan andaikata pemecahan masalah itu oleh Habermas dianggap gagal, namun bahwa permasalahan itu dikemukakan saja sudah mengangkat dialektika kesadaran permasalahan ke tingkat yang lebih tinggi.

2. Penegasan Habermas bahwa ilmu-ilmu pengetahuan teoretis secara fundamental ditentukan secara normatif, menyapu bersih kepolosan naif ilmu-ilmu pengetahuan positif. Pada masa sekarang ini tidak mungkin seseorang begitu saja bicara tentang suatu proses penelitian yang bebas nilai, tentang sikap ilmiah yang hanya ditentukan secara normatif oleh metodanya sendiri. Namun yang menjadi pertanyaan ialah apakah pengertian itu hanya dapat tercapai melalui pendirian Habermas. Karena ilmu pengetahuan murni pun selalu dapat dipergunakan sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan yang diinginkan, entah tujuan itu baik atau buruk. Kemungkinan itu tidak terkena oleh kritik Habermas terhadap faham ilmu-ilmu sosial yang bebas nilai, walaupun kritik itu saya anggap tepat. Bahwa kemampuan untuk membuat sesuatu belum berarti bahwa pembuatan itu dapat dipertanggungjawabkan, jadi bahwa realisasi kemungkinan-kemungkinan untuk mengadakan penelitian dan untuk menerapkannya selalu harus tergantung dari salah satu penilaian, juga dapat diperlihatkan apabila kita bertolak dari suatu paham ilmu-ilmu pengetahuan yang positivistik.

3. Bahwa kepentingan teknis merupakan *Sitz-im-Leben-nya* penelitian alam, bagi saya secara hermeneutis masuk akal. Yang perlu disayangkan ialah bahwa hubungan yang terdapat antara pengertian fakta-fakta dan kepentingan teknis oleh Habermas tidak dianalisis secara terinci dan eksak. Hans Albert memberi petunjuk bahwa penggunaan teknis tidak mesti berakar pada kepentingan teknis (217). Barangkali pertanyaan akan menjadi lebih relevan andaikata dipertanyakan, apakah Habermas mau mengatakan, bahwa proses penelitian sendiri secara sungguh-sungguh dan dari dalam ditentukan oleh kepentingan teknis, ataukah yang dimaksud hanyalah semacam motivasi peneliti. Misalnya saja pendapat Habermas tentang masalah basis baru akan merupakan sumbangan relevan andaikata ia dengan eksak dan terinci, dengan tingkat ketelitian analitis yang tidak kalah dengan ketelitian para filsuf positivis, dapat menjelaskan, apa yang dimaksud dengan suatu kalimat seperti berikut: "Struktur-struktur teori yang paling dalam dilalui oleh kesinambungan dengan sistem pekerjaan sosial" (184), atau bahwa "keabsahan empiris kalimat-kalimat basis ... mengacu pada kriteria semacam sukses tindakan" (181).

Umpamanya kita ambil suatu kalimat basis yang tidak problematis, jadi yang tidak dipersoalkan karena "sesuai dengan makna hasil prestasi yang telah didefinisikan secara sosial" (182). Apakah penerimaan kalimat basis itu tidak sudah mengandaikan, bahwa kesesuaiannya berhadapan dengan kriteria tersebut itu telah dimengerti? Tapi hal ini mengimplikasikan bahwa duduk perkara kalimat basis itu telah dibandingkan dengan kriteria, dan perbandingan ini merupakan suatu pengertian teoretis yang murni, yang sendiri tidak mungkin sekali lagi ditentukan secara normatif oleh kesinambungannya dengan kehidupan. Andaikata pertanyaan ini harus diberi jawaban afirmatif, kita kembali ke titik nol.

4. Menurut hemat saya kritik yang paling fundamental terhadap kritik Habermas tentang postulat kebebasan nilai tersentuh oleh Albert di mana ia menuduh bahwa si pemikir dialektis, "justru menjadi positivis sungguhan karena ia mengira, bahwa ia memecahkan masalah-masalah logika penelitian dengan menunjuk pada kenyataan-kenyataan faktual sosial" (216). Kalau Habermas menunjuk pada kenyataan, bahwa logika penelitian sejak semula sudah ditentukan oleh suatu kepentingan teknis, maka kenyataan itu pun tidak lebih dari suatu fakta belaka yang tidak mengatakan apa-apa mengenai keabsahan logika itu. Orang dapat saja menolak pernyataan tentang keabsahan sebagai tidak terpecahkan, tidak relevan, sebagai abstraksi, sebagai akibat cara berpikir yang ontologis, tetapi kalau begitu, hendaknya hal itu juga dikatakan dengan jelas, dan jangan dikatakan bahwa pertanyaan itu telah terjawab.

Menurut hemat saya keberatan itu pada umumnya dapat dikemukakan terhadap *claim* Habermas bahwa ia berhasil mengatasi dualisme antara fakta dan norma. Habermas mengira bahwa ia mengatasi dualisme itu dengan memperlihatkan bahwa pengertian fakta-fakta ditentukan secara normatif oleh kepentingan teknis manusia yang fundamental. Kepentingan itu sendiri berakar dalam struktur kebutuhan manusia. Dengan demikian norma-norma dikembalikan pada struktur manusia faktual.

Tentu saja teori itu dalam etika sama sekali bukan sesuatu yang baru. Teori ini dikenal dengan nama naturalisme[16] dan pada zaman sekarang termasuk salah satu dari usaha-usaha serius untuk menghadapi masalah norma-norma moral. Namun Habermas rupa-rupanya

tidak memperhatikan apa yang diakui secara terbuka oleh para wakil etika naturalistik: Bahwa pengembalian norma-norma moral pada struktur kebutuhan manusia mengatasi dualisme fakta norma dengan cara yang radikal dan sederhana: kutub yang satu, yaitu bahwa norma-norma etis bersifat mewajibkan, disingkirkan saja. Kebutuhan-kebutuhan merupakan fakta dan pengaruh penentu kebutuhan-kebutuhan dapat diperlihatkan secara empiris. Tidak ada alasan logis apa pun, bahkan tidak masuk akal, untuk menganggap fakta-fakta itu sebagai mewajibkan. Tetapi apabila kita menerima adanya norma-norma yang memang mewajibkan, jadi apabila kita mau mempertahankan suatu keharusan moral, maka menunjuk pada keputusan-keputusan real apa pun tidak relevan sama sekali untuk dijadikan dasar keharusan itu. Dan kita tetap tidak memecahkan pertanyaan bagaimana ciri kewajiban itu dapat dijelaskan.

Padahal masalah kewajiban adalah masalah inti etika. Justru kenyataan itu yang oleh Habermas sama sekali tidak disentuh, memaksa mereka yang tetap mempertanyakan adanya keharusan moral, sejauh mereka tidak beriorientasi metafisik, untuk mengambil suatu posisi dualistik. Dan karena alasan yang sama, kaum positivis menyatakan bahwa pengertian fakta-fakta, dan dengan demikian ilmu pengetahuan, harus bebas nilai.

Seperti telah saya katakan, dapat saja dipertanyakan apakah tidak lebih baik kalau kita melepaskan anggapan bahwa norma-norma moral bersifat mewajibkan, seperti halnya kaum naturalis. Pendirian ini sekurang-kurangnya taat asas. Tetapi kalau pada tingkat diskusi etika sekarang norma-norma dikembalikan pada kebutuhan-kebutuhan dan kemudian dinyatakan bahwa dengan demikian masalah dualisme dipecahkan dengan mempertahankan kedua belah kutub, hal ini tampak agak naif. Maka apa kita boleh heran kalau mereka yang oleh Habermas dianggap sebagai "rasionalis yang terbelah secara positivistik" (235) membalas dan menuduh bahwa kaum dialektik mempergunakan perkataan-perkataan yang "mengizinkan mereka, di mana mereka tidak mau menganalisa masalah-masalah majemuk secara terinci, untuk bicara tentang hubungan-hubungan dialektis" (296), dan yang melihat dalam dialektika "suatu sarana tak terkalahkan untuk mengatasi masalah-masalah majemuk, pun pula apabila rahasia pekerjaan dialektika itu sampai sekarang tetap tersembunyi" [Hans Albert] (304).

Menurut pendapat saya Habermas tidak berhasil untuk mengatasi dualisme fakta – nilai dengan teorinya mengenai kepentingan teknis dan kepentingan-kepentingan lain. Mengembalikan pendekatan ilmu-ilmu pengetahuan manusia, baik ilmu-ilmu alam maupun ilmu-ilmu sosial, pada kepentingan-kepentingan tertentu belum memecahkan pertanyaan apakah ilmu-ilmu itu bebas nilai atau tidak. Karena dengan masalah bebas nilai pada umumnya tidak dipersoalkan kepentingan-kepentingan fundamental manusiawi mana yang masuk ke dalam struktur dasar suatu pendekatan ilmiah dan yang berlaku sama saja untuk seluruh umat manusia, melainkan apakah pendekatan ilmiah yang universal itu bisa bebas dari penilaian subjektif mereka yang menjalankan penelitian-penelitian itu.

Catatan-catatan:

1 Tentang Rasionalisme Kritis dapat dilihat Kurt Salamun, "Der Kritische Rationalismus", dalam Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (peny.), **Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts**, München: Oldenbourg 1990, hlm. 263-280; tentang Teori Kritis Masyarakat lih. [karya paling menyeluruh sampai sekarang!] Rolf Wiggershaus, **Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung**, München: Carl Hanser 1986; *lih.* juga Herfried Münkler, "Die kritische Theorie der Frankfurter Schule", dalam Ballestrem, hlm. 179-210; dalam bahasa Indonesia tulisan yang paling penting sampai sekarang adalah **Sindhunata 1982** dan **Hardiman, Budi 1990**.

2 Debat "perselisihan" itu dipublikasikan dalam jilid Theodor W. Adorno, dll., **Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie**, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand 1969 dan merupakan tulisan yang untuk waktu lama mempengaruhi situasi di fakultas-fakultas filsafat dan ilmu-ilmu sosial di Jerman. Seluruh jilid itu sementara ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan diterbitkan sebagai Theodor W. Adorno etc., **The Positivist Dispute in German Sociology**, New York dll./London: Harper & Row 1976.

3 Sebuah edisi semula karangan ini telah saya publikasikan dalam majalah **DRIYARKARA** thn. 12 [1985] No. 2.

4 Tentang *Methodenstreit* dan *Werturteilsstreit* dapat dilihat pengantar sangat bagus oleh David Frisby dalam Adorno 1976, pada halaman XV-XXII dan XXII-XXVII.

5 Adorno 1969, hlm. 235.

6 Aliran **Positivisme Logis** hanya mengakui kalimat sebagai rasional yang dapat diverifikasikan secara empiris atau secara logis-analitis, *lih.* Rizal Mustansyir, **Filsafat Analitik. Sejarah, Perkembangan, dan Peranan Para Tokohnya**, Jakarta: Rajawali Pers 1987, bab tentang "Positivisme Logik", hlm. 66-78; Kees Bertens, **Filsafat Barat Dalam Abad XX**, Jld. I, Jakarta: Gramedia 1981, bab tentang Alfred Ayer dan Positivisme Logis, hlm. 32-38.

7 Tentang perbedaan antara metode ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu manusia, dan ilmu-ilmu apriori-analitis lih. C. Verhaak/R. Haryono Imam 1989, hlm. 27-108.

8 Adorno 1969, hlm. 170-175.

9 Penjelasan yang paling sistematik tentang kekhasan masing-masing macam ilmu pengetahuan bersama dengan "kepentingan transendental" mereka diberikan Habermas dalam ceramah inaugurasinya sebagai profesor [dan pengganti Theodor W. Adorno] di Universitas Frankfurt pada tanggal 28 Juni 1965 dengan judul "Erkenntnis und Interesse" yang termuat dalam Habermas 1971, hlm. 146-168 [sekarang juga dalam bahasa Indonesia: Habermas 1990, hlm. 154-180.

10 "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", dan "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", Adorno, hlm. 155-192 dan 235-266.

11 Immanuel Kant, **Kritik der reinen Vernunft** [1. Aufl. 1781], dalam **Kant's Werke** [Akademie-Textausgabe], unveränderter Abdruck, Jld. IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1968, hlm. 1-252.

12 Jürgen Habermas, Jürgen, **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, hlm. 14-35.

13 Dengan sengaja uraian alinea ini dalam rumusannya sebenarnya berorientasi pada ilmu pengetahuan alam. Metode dapat dilihat pada Verhaak/Imam Haryono hlm. 27-65. Habermas menekankan bahwa salah satu ideologi modern adalah subsumsi ilmu-ilmu manusia [ilmu-ilmu sosial] di bawah metodologi ilmu-ilmu empiris-analitis, jadi ilmu-ilmu alam yang bekerja secara deduktif-nomologis, Habermas 1971 dll. passim.

14 *Lih.* uraian Karl R. Popper dalam **The Logic of Scientific Discovery**, London: Hutchinson [6]1972, bab V, hlm. 93-111.

15 Semua angka dalam () mengacu pada buku Adorno 1969.

16 *Lih.* G.J. Warnock, **Contemporary Moral Philosophy**, London/Basingstoke: Macmillan/ St Martin's Press 1967, hlm. 62-72.

13

Teori Sosial yang Emansipatif: Kritik Habermas Terhadap Marx

Karangan ini membahas dua unsur kunci dalam perkembangan pemikiran Habermas muda: Paham Habermas tentang sebuah "teori masyarakat dengan maskud praktis" dan kritiknya terhadap kerangka teori Karl Marx. Dua-duanya saling berkaitan erat. Pemikiran Habermas berkembang dalam tradisi pikiran Teori Kritik Masyarakat di Institut für Sozialforschung *di Frankfurt. Tradisi kritis itu sangat sadar akan kekuatan ideologis teori-teori sosial. Artinya, teori sosial tidak hanya seakan-akan mencerminkan masyarakat seadanya, melainkan dalam mencerminkannya ia dapat memalsukannya dan dengan demikian membenarkan keadaan-keadaan sosial yang seharusnya dikritik. Dengan demikian sebuah teori yang tampaknya hanya sekadar mendeskripsikan keadaan yang ada, malah menjadi pendukung keadaan yang buruk itu. Teori kontemplatif menjadi ideologis. Ia melayani kepentingan-kepentingan mereka yang beruntung*

dari keadaan yang "tidak rasional" – dalam bahasa kita: tidak adil – itu. Melawan pola teori kontemplatif itu Horkheimer menempatkan gagasannya tentang sebuah teori yang – sebagai teori – kritis.[1]

Salah satu proyek Jürgen Habermas adalah meneruskan pencarian wujud teori kemasyarakatan yang kritis itu. Teori kritis itu disebutnya "teori dengan maksud praktis", di mana kata "praktis" yang berasal dari bahasa Yunani "praxis"*, berarti tindakan yang membebaskan. Model sebuah teori kritis dengan maksud praktis ditemukan Habermas pada Marx yang muda. Dalam "Kritik terhadap Filsafat Hukum Hegel. Pengantar" [1843] Marx merumuskan program sebuah filsafat yang menyelesaikan diri dengan menjadi praktis. Oleh karena itu usaha Habermas bertolak dari paham Marx tentang sebuah teori yang kritis. Marx adalah satu-satunya filsuf yang menangkap daya praktis usaha teoretis ["Kalian tidak dapat menghapus filsafat tanpa merealisasikannya!"] Maka usaha teori kritis tidak dapat bersikap acuh-tak acuh terhadap faham Marx muda tentang kritik filosofis. Tetapi dalam ini Habermas dengan tajam memperlihatkan mengapa Marx tidak dapat merealisasikan kritik yang dicita-citakannya, serta apa sebab teori Marx kemudian merosot menjadi teori kontemplatif positivistik juga. Kritik Habermas terhadap Karl Marx termasuk kritik yang paling tajam dan* to the point. *Dua pokok itu, paham Habermas tentang sebuah teori sosial yang sekaligus kritis, dan kritiknya terhadap kerangka teori Marx merupakan pokok bahasan karangan berikut.*

Pengantar

Buku Habermas "Knowledge and Interest"[2] mulai dengan kalimat: "Andaikata perdebatan filsafat zaman modern mau direkonstruksikan dalam bentuk sidang pengadilan, sidang itu diadakan untuk memutuskan hanya pertanyaan berikut: bagaimana pengertian yang dapat dipercayai itu mungkin." (EI, 11)[3] Habermas menemukan bahwa pertanyaan ini sudah termuat dalam titik tolak teori kemasyarakatan Marx.

Tulisan ini saya bagi dua. Dalam bagian pertama saya mau memperlihatkan di mana Habermas melihat arti teori Karl Marx. Bagian kedua mengenai kritik Habermas terhadap pandangan Marx.

A. TEORI MASYARAKAT DENGAN MAKSUD PRAKTIS

1. Sintesis melalui pekerjaan

1. Menurut Habermas Hegel sudah memperlihatkan bahwa sebuah teori pengetahuan sebagaimana dikehendaki Kant, mengimplikasikan kontradiksi: Sebelum orang boleh mulai mengetahui, ia harus dulu mengetahui pengetahuan. Menurut Hegel sebuah teori pengetahuan hanya dapat dilaksanakan dengan memperhatikan apa yang selalu sudah sedang terjadi dalam proses pengetahuan: Akal budi menelusuri jalan pembentukannya sendiri dan dengan demikian mengerjakan diri sampai menjadi pengetahuan absolut. Dalam pengertian ini akal budi memahami diri sebagai akal budi justru melalui gerakan-gerakan unsur-unsur dalam pengetahuan: Dalam gerakan-gerakan itu akal budi tetap berada pada dirinya sendiri dan oleh karena itu diperdamaikan dengan realitas seluruhnya.

2. Di tempat inilah kritik Marx mulai. Menurut Marx realitas yang tak terdamaikan meruntuhkan *claim* filsafat itu. Marx membuka kedok filsafat sebagai pancaran ideologis sebuah dunia yang tidak terdamaikan. Filsafat merupakan pencerminan dunia yang "palsu", dengan di satu pihak filsafat menyajikan dunia sesuai dengan keadaannya, tetapi di lain pihak tetap palsu karena dalam ini "kepalsuan" dunia diselubungi. Teori seperti itu oleh Marx disebut ideologi.

Mengapa, menurut Marx, Hegel melakukan kesalahan itu? Karena ia tidak bertolak dari manusia yang nyata, jasmani, yang berupa makhluk alamiah, melainkan dari abstraksi kesadaran diri. Bagi Marx alam adalah mutlak primer dibandingkan dengan roh.

3. Marx memahami manusia sebagai objektif. Dengan "objektif" dimaksudkannya: Manusia selalu sudah menemukan diri dalam dunia, kata Marx: dalam alam. Alam itu harus dijadikan cocok untuk dipergunakan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Untuk itu manusia bekerja.

Adalah penting untuk memperhatikan dengan presis apa yang berlangsung dalam pekerjaan.[4] Dalam pekerjaan manusia mengubah bentuk objek. Objek sekarang tidak lagi sama dengan dirinya sebelum dikerjakan. Ia mendapat bentuk baru, bentuk yang diberikan kepadanya oleh pekerja. D.l.k.: Melalui pekerjaan alam menerima

bentuk manusia, ia menjadi alam manusiawi. Jadi manusia mempertunjukkan dalam alam kemampuan-kemampuannya, kata Marx: kekuatan-kekuatan hakikatnya. Alam yang dikerjakan menjadi saksi kemampuan, dan karena itu juga hakikat, manusia. Sekarang kita dapat mengatakan: Melalui pekerjaan manusia alam menjadi objektivasi kekuatan-kekuatan hakikat manusia.

Jadi "manusia adalah makhluk objektif" berarti: Manusia adalah makhluk yang merealisasikan dirinya dengan mengobjektifkan diri ke dalam alam.

4. Dalam ini perlu kita perhatikan sesuatu yang penting. Di satu pihak dunia mendapat bentuk manusia. Dalam pekerjaan manusia melaksanakan kesatuan antara dirinya dan dunia [antara subjek dan objek]. Di lain pihak dunia, dengan dikerjakan itu, sedikit pun tidak kehilangan kemandiriannya. Dunia tetap dunia luar, ruang kehidupan manusia.

Hal ini mempunyai akibat dua. Di satu pihak pekerjaan atau produksi itu kegiatan murni empiris: manusia konkret mengubah dunia konkret secara empiris. Di lain pihak produksi adalah, sebagaimana dirumuskan Habermas, prestasi transendental. Transendental dalam arti Kant di sini dimengerti[5] sebagai segala apa yang mendahului tindakan kita, sebagai cakrawala atau syarat kemungkinannya. Mengapa produksi empiris, terutama produksi alat-alat produksi, alat-alat kerja, merupakan prestasi transendental? Karena produksi mengubah dunia, menyediakan alat-alat penguasaan alam baru kepada manusia dan dengan demikian membangun kerangka apriori baru di dalamnya generasi berikut mereproduksikan diri.

Kita dapat memahami hal itu misalnya dari perspektif perkembangan seseorang. Apabila ia lama kelamaan menjadi dewasa dan kemudian mencari pekerjaan, ia menjadi besar dalam dunia yang sudah terbentuk tanpa dia. Itu berlaku bagi orangtuanya, bagi sistem pendidikan yang dipergunakan, bagi bentuk pekerjaan [tingkat teknologi, macam pekerjaan; misalnya seratus tahun lalu belum bisa menjadi pilot pesawat terbang]. "Dunia" objektif ini adalah kerangka apriori di dalamnya ia menjadi besar dan dapat menemukan pekerjaan. Tetapi apabila ia sudah bekerja, ia mengubah kerangka itu sekaligus: Misalnya, sebagai insinyur ia ikut mempersiapkan enersi matahari agar dapat dipakai dalam hidup sehari-hari oleh 80 persen

masyarakat. Dengan demikian anak-anaknya akan lahir ke dalam sebuah "kerangka transendental apriori" yang baru yang ditentukan oleh ketersediaan tenaga matahari dalam hidup sehari-hari [sesuatu yang belum merupakan realitas sekarang]. Ia akan hidup, menjadi besar, dan bekerja dengan koordinat-koordinat lain daripada ayahnya.

5. Dengan pengertian ini [bahwa produksi merupakan tindakan yang baik empiris maupun transendental] Marx menemukan sesuatu yang menentukan: yaitu kunci yang dapat membuka sejarah lampau umat manusia. Alam di dalamnya kita menemukan diri dan bekerja bukanlah alam asli. Alam yang kita alami sekarang telah diwujudkan oleh generasi-generasi lebih dahulu. Ia adalah objektivikasi [penyataan] kekuatan-kekuatan hakekat umat manusia sampai sekarang [Kalau kita memandang alam sekeliling, misalnya bukit-bukit dengan teras-terasnya, kita akan mengetahui sesuatu tentang kemampuan umat manusia sebelumnya, misalnya bahwa orang-orang di tempat ini pernah mampu untuk mengairi dan menanam padi di bukit-bukit itu]. Alam bukan lain sejarah pembentukan umat manusia yang telah menjadi alam.

2. Pekerjaan sebagai kategori epistemologis

1. Oleh karena itu pekerjaan merupakan "bentuk sintesis manusia dan alam, yang di satu pihak mengikatkan objektivitas alam pada pekerjaan objektif subjek-subjek [manusia-manusia, FMS], tetapi di lain pihak tidak meniadakan independensi eksistensinya" (EI, 46).

2. Kenyataan ini menunjukkan bahwa pekerjaan merupakan kategori epistemologis, istilah filsafat pengetahuan. Mari kita mengingat Hegel. Hegel, seperti Kant, menghadapi "masalah epistemologis", yaitu bagaimana kita dapat mengetahui bahwa apa yang kita ketahui itu merupakan pengetahuan yang benar. Hegel memecahkan masalah kritik pengetahuan itu dengan memperlihatkan bahwa melawankan subjek dan objek merupakan abstraksi. Kalau subjek yang mengerti [kesadaran diri manusia] pernah dipisahkan dari objek [apa yang disadarinya], jurang itu memang tidak dapat dijembatani lagi. Menurut Hegel abstraksi itu bubar apabila akal budi mengikuti pertentangan-pertentangan itu [yang tampak antara subjek dan objek itu] dan dengan demikian bergulat mencapai dirinya sendiri di dalam

realitas, jadi apabila ia mencapai, istilah Hegel, keberadaan-pada-dirinya-sendiri-dalam keberadaan-pada-yang-lain [*das Bei-sich-sein-im-beim-Andern-sein*[6]]. Di situ perpisahan mutlak antara subjek dan objek tidak mempunyai arti lagi karena subjek dan objek sebagai itu justru hanya masuk akal dalam pengantaraan satu sama lain.

3. Kerangka ini diambil alih Marx, akan tetapi pengetahuan digantinya dengan pekerjaan dan akal budi dengan manusia alami. Dengan demikian bagi Marx pun tak ada artinya melawankan subjek dan objek, manusia dan dunia: dua-duanya hanya mungkin dalam saling pengantaraan. Manusia tidak mungkin tanpa alam daripadanya ia hidup dan yang dikerjakannya. Tetapi alam pun sebagaimana manusia menghadapinya hanyalah alam melalui manusia: ia adalah alam yang diberi bentuk oleh manusia [alam yang kita lihat hampir di mana pun, bahkan kalau kita berpiknik ke Cibodas, lebih banyak bicara tentang kegiatan manusia daripada tentang alam pada dirinya sendiri karena alam itu sudah diubah dan ditata oleh manusia]. Baru pekerjaan manusia membuat alam seada sekarang, sebagaimana ia menjadi objek manusia. "Dengan demikian 'alam pada dirinya sendiri' adalah sesuatu yang abstrak, yang harus kita pikirkan; akan tetapi kita bertemu dengan alam selalu hanya dalam cakrawala proses sejarah universal pembentukan umat manusia" (EI, 47). Oleh karena itu Marx menyatakan "bahwa 'kesatuan termasyhur manusia dengan alam' dalam industri sejak selalu sudah terdapat, dan dalam setiap tahap [sejarah] terdapat secara berlainan, tergantung dari tingkat perkembangan industri yang kurang atau lebih besar, seperti juga 'pergulatan' manusia dengan alam, sampai ke perkembangan alat-alat produktifnya di dasar yang sesuai" (EI, 44). Pertanyaan tentang bagaimana dunia dapat dimengerti [= masalah epistemologis] dipecahkan dengan manusia membuat dunia itu.

3. Kritik masyarakat

1. Sekarang kita sampai ke butir yang menentukan bagi Habermas: Teori pengetahuan, di sini: realisasi sinstesis antara subjek dan objek dalam pekerjaan yang disadari, pada Marx menjadi kritik sosial dan membuka kemungkinan emansipasi umat manusia.

Kita telah melihat bahwa objek-objek alam merupakan kekuatan-kekuatan hakikat manusia. Dari pengertian ini terbuka kemungkinan untuk menangkap sebuah fenomen yang oleh Marx muda diuraikan sebagai "keterasingan" dan oleh Marx matang sebagai "sifat jimat [*"fetish character"*] komoditi".

2. Manusia menemukan diri dalam dunia yang memusuhinya. Lebih tepat, manusia mengalami diri dikuasai oleh kekuatan bendawi asing, oleh modal [yang pada prinsipnya menguasai baik si pemilik modal maupun si orang proletar].

Kekuasaan modal mati itu mengembangkan diri dalam bidang-bidang kehidupan politik dan sosial. Kekuasaan itu berhadapan dengan manusia sebagai sesuatu yang alami, yang mau tak mau harus diterima. Melalui refleksi kritis manusia mengerti bahwa kekuasaan alami itu, modal, sebenarnya bukan lain daripada objektivasi kekuatan-kekuatan hakikatnya sendiri. "Pengalaman pekerjaan terasing merupakan verifikasi materialistik empiri dialektik: bahwa manusia dalam apa yang menghadapinya ditempatkan pada jejak pekerjaan sejarahnya sendiri; bahwa mereka dalam kekuatan-kekuatan yang berpusat di atas kepala mereka bertemu dengan hasil ciptaan mereka sendiri dan dengan merebut kembali objek-objek mereka hanya mengambil kembali objektivasi kekuatan-kekuatan hakikat mereka sendiri" (ThPr, 249). Produk-produk pekerjaan manusia melepaskan diri dari kekuasaannya dan sekarang menaklukkan manusia.

3. Pengertian ini mempunyai dua akibat. Pertama kelihatan bahwa situasi ini tidak pantas: Di belakang pancaran ideologis kemandiriannya modal yang sebenarnya hasil ciptaan tangan manusia menaklukkan manusia. Kedua, pengertian tentang jalan pembentukan umat manusia ini memungkinkan kita memahami hakikat sebenarnya keniscayaan-keniscayaan objektif itu dan dengan demikian mengambil jarak terhadapnya secara kritis. Apabila manusia mengerti sifat sintetis pekerjaan, baginya terbuka kemungkinan emansipasi. Ia dapat menemukan kondisi-kondisi yang menghasilkan keterasingannya, dan dengan demikian ia sekaligus menemukan syarat-syarat pelaksanaan emansipasi. Oleh karena keterasingan berdasarkan proses produksi, maka bagi Marx ilmu tentang produksi, ekonomi politik, menjadi ilmu kunci: ia menyelidiki hukum-hukum empiris proses produksi demi untuk penemuan syarat-syarat nyata emansipasi.

4. Penyingkapan keadaan nyata, yaitu bahwa manusia diperbudak oleh produk tangannya sendiri, sekaligus membuka segi ideologis semua usaha yang mau mencapai emansipasi semata-mata melalui pemikiran, melalui filsafat. Usaha untuk membebaskan manusia semata-mata melalui pikiran merupakan ideologi: Dalam pikiran dibangun kerajaan kebebasan yang berfungsi untuk membiarkan realitas dikuasai semakin mutlak oleh kekuatan-kekuatan objektif [modal].

5. Di sini perlu diperhatikan bahwa Habermas memahami kaitan antara refleksi atas sejarah perkembangan identitas sendiri dan pembukaan kemungkinan emansipasi menurut pola psikoanalisa: Melalui pengertian terhadap jalan pembentukan kesadarannya sendiri manusia memahami kepalsuan kesadarannya sendiri itu dan dengan demikian menjadi bebas dari kekuasaan bidang tak-sadar yang tadinya ditutup-tutup.

4. Perbandingan dengan Kant dan Fichte

1. Habermas membandingkan paham Marx itu dengan konsepsi Kant. Seperti Kant, begitu Marx mencari sebuah sinstesis. Dalam sintesis itu perbedaan antara bentuk dan isi dipertahankan. Bentuk-bentuk pada Marx memang bukan bentuk-bentuk akal budi [seperti pada Kant], melainkan bentuk-bentuk pekerjaan, dan kesatuan objektivitas tidak terbentuk dalam kesadaran transendental, melainkan dalam dunia yang dikerjakan [Habermas bicara tentang "Funktionskreis instrumentellen Handelns", lingkaran fungsi tindakan instrumental (EI, 48)]. Tetapi materi yang ada memperoleh bentuknya baru dalam proses pekerjaan sebagaimana pada Kant dalam proses pengertian.

Akan tetapi terdapat juga perbedaan dalam hal kerangka transendental itu. Pada Kant "aturan-aturan transendental sintesis, sebagai konsep-konsep akal budi murni, merupakan perlengkapan kesadaran internal dan invarian" (EI, 48). Sedangkan pada Marx kerangka transendental terdiri atas dua unsur: (1) Struktur tindakan invarian yang dipersyaratkan oleh organisasi tubuh manusia, dan (2) kekuatan-kekuatan produktif yang tersedia. Akan tetapi kekuatan-kekuatan produktif itu sendiri diproduksikan oleh manusia dan terus menerus dikembangkan lebih lanjut, maka bersifat kontingen. Oleh karena itu

kerangka transendental produksi diri manusia tidak tetap, melainkan oleh manusia dikembangkan terus.

2. Selanjutnya Habermas menunjuk pada kemiripan faham Marx tentang sintesis dengan filsafat Fichte.[7] Menurut Fichte Aku empiris, yang sadar, menjadikan dirinya sebagai berikut: Aku mempertahankan identitasnya hanya dengan melawankan diri terhadap semua objek. Akan tetapi dengan demikian keberadaan Aku malahan akan tergantung dari Bukan-aku [karena kalau Aku hanya dapat bertahan dengan melawankan diri terhadap Bukan-aku, ia tidak dapat berada tanpa si Bukan-aku itu, jadi seluruhnya tergantung daripadanya]. Itu ditolak Fichte. Aku harus berani memahami bahwa dunia objektif – yang nampak sebagai Bukan-aku – bukan lain hanyalah ciptaan [*"Setzung"*] Aku yang sebenarnya. Oleh karena itu Aku yang tampaknya mengidentifikasikan diri dari yang Bukan-aku sebenarnyalah dipersyaratkan oleh dirinya sendiri, sebagai ciptaan Aku yang sebenarnya, dan oleh karena itu dalam gerak daripadanya ke Bukan-aku dan kembali ke Aku, Aku identik dengan dirinya sendiri.

Mirip dengan ini pada Marx dunia objek-objek yang ditemukan manusia sebagai dunia yang asing itu sebenarnya ciptaan manusia sendiri, objektivasi dirinya sendiri, karena dunia itu adalah hasil pekerjaan generasi-generasi sebelumnya. Dalam proses produksi umat manusia mewujudkan dirinya sendiri sebagai subjek sosial. Berbeda dengan Fichte Marx tentu saja mengandaikan alam. "Aku mutlak produksi sosial sendiri berdasarkan sejarah alam [maskud Habermas: evolusi, FMS] yang sebagai produknya menghasilkan binatang yang membuat alat kerja [= manusia, FMS]" (EI, 57).

B. FIKIRAN MARX YANG BERDIMENSI SATU

Dalam bagian pertama kita mencoba untuk mengerti titik tolak pemikiran Habermas tentang sebuah teori sejarah yang emansipatif, atau dalam bahasa Habermas, sebuah teori sosial dengan maksud praktis. Habermas mengembangkan pahamnya itu dalam kaitan erat dengan pikiran Karl Marx yang sendiri ditempatkannya ke dalam tradisi besar idealisme Jerman. Hasil penelitian Habermas itu dapat dirumuskan begini: Marx menemukan bahwa modal adalah hasil pekerjaan manusia sendiri. Itu berarti bahwa hubungan penghisapan

dan penindasan yang memuncak dalam kapitalisme itu adalah produk pekerjaan manusia sendiri, hasil sejarah manusia. Marx mengharapkan bahwa penemuan ini membuka jalan bagi manusia untuk membebaskan diri daripadanya. Dengan memahami sejarah pembentukan modal sebagai objektivasi pekerjaan manusia sendiri sekaligus terbuka kemungkinan untuk memahami syarat-syarat pembebasan diri daripadanya.

Akan tetapi, menurut Habermas Marx tidak berhasil. Bagian II karangan ini menyajikan kritik Habermas terhadap konsepsi Karl Marx sebagaimana ia melihatnya di atas.

Tepatnya, Habermas menyatakan bahwa Marx "salah paham terhadap konsepsinya sendiri" (EI, 14) dan "tidak mengembangkan gagasan sebuah ilmu tentang manusia" (EI, 86).

Kritik ini mengandung dua hal: Pertama bahwa pemikiran Marx gagal dalam salah satu pokok pikirannya, dan kedua bahwa kegagalan itu menyalahkan maksud Marx sendiri yang sebenarnya. Inti kritik yang masih akan saya jelaskan di bawah ini adalah bahwa Marx menghubungkan tindakan pewujudan diri manusia secara eksklusif dengan pekerjaan dan dengan demikian kehilangan kemungkinan untuk mengadakan refleksi padahal refleksi adalah prasyarat emansipasi. Dalam kritiknya itu Habermas meng*claim* bahwa ia "memahami Marx dengan lebih baik daripada Marx memahami dirinya sendiri" (ThPr, 244). Habermas mencoba membuktikan *claim*nya itu sebagai berikut: Ia melihat maksud Marx yang sebenarnya terwujud dalam teori masyarakat materialnya; akan tetapi konsepsi antropologis[8] Marx tidak cocok dengan teori sosialnya itu. Jadi menurut Habermas teori Marx tentang masyarakat sangat mendalam, tetapi karena filsafat manusia Marx tidak memadai, keseluruhan teori Marx menjadi cacad.

Mari kita bertanya dulu mengenai "maksud Marx yang sebenarnya" itu sebagaimana terungkap dalam teori kemasyarakatan materialnya[9].

1. Dwidimensionalitas dalam teori kemasyarakatan

Habermas memperlihatkan bahwa dalam teori sosial Marx terdapat dua dimensi: [1] Dimensi tindakan instrumental dan [2] dimensi tindakan komunikatif, atau refleksi.

Istilah "tindakan instrumental" dipergunakan Habermas untuk tindakan yang searah [*bdk.* istilah "komunikasi searah"] di mana satu pihak, yaitu subjek yang aktif, melakukan sesuatu terhadap sebuah objek yang pasif. Tindakan instrumental dilawankan dengan tindakan komunikatif yang terjadi di antara dua subjek, di mana tidak ada yang aktif dan yang pasif, melainkan keduabelah pihak berada di tingkat yang sama. Dimensi "tindakan instrumental" pada Marx adalah "pekerjaan" atau "produksi". Bidang tindakan instrumental adalah bidang kekuatan-kekuatan produktif [alat-alat kerja, teknologi, ketrampilan para pekerja]. Manusia mengkaitkan diri dengan alam melalui pekerjaan, ia menciptakan alat-alatnya, ia mengembangkan kekuatan-kekuatan produktif baru, dan dengan demikian ia semakin membebaskan diri dari kendala-kendala alam.

Dimensi itu bersilang dengan dimensi yang kedua, dimensi tindakan komunikatif. Dengan dimensi komunikatif dimaksud Habermas interaksi [hubungan timbal balik berdasarkan pengertian yang sama] dari manusia kepada manusia. Itulah bidang hubungan-hubungan produksi, maksud Marx, hubungan antara para pekerja dan pemilik bersama dengan kerangka institusional pelaksanaan produksi teknis [tatanan ekonomi, negara, hukum]. Melihat ke belakang manusia dalam dimensi ini merefleksikan hubungan-hubungan sosial. Hasil menentukan refleksi itu adalah paham tentang "sifat jimat" [*fetish character*] komoditi: Komoditi, sebagai komoditi [bukan: menurut nilai pakainya] adalah jimatisasi semua hubungan sosial yang nyata.

Maksudnya ialah: Dalam kenyataan ciri khas masyarakat-masyarakat adalah adanya kekuasaan kelas sosial yang satu atas kelas-kelas sosial lain. Dalam masyarakat feodal hubungan kekuasaan itu terang dan terbuka dan malahan diakui resmi. Tetapi dalam masyarakat kapitalis kekuasaan kelas yang satu atas yang satunya terselubung: Semua perjanjian kerja secara formal dibuat dengan bebas antara buruh dan majikan. Akan tetapi kebebasan itu semu, tidak nyata: Penguasaan kelas yang satu atas kelas satunya hanya dialihkan pada keniscayaan produksi komoditi. Paksaan untuk memproduksikan komoditi mendikte baik kepada si kapitalis maupun kepada si buruh apa yang harus dibuat. Jadi upah yang rendah tidak lagi dilegitimasikan dengan hak majikan untuk menetapkan upah sekehendaknya, melainkan dengan keperluan pasar. Oleh karena itu Habermas menga-

takan bahwa "jimatisasi hubungan sosial yang sebenarnya" dalam wujud komoditi merupakan padanan "penindasan komunikasi yang telah diinstitusionalisasikan, yang melaluinya masyarakat terpecah ke dalam kelas-kelas sosial" (EI, 76).

Melihat ke depan dimensi sosial berarti perjuangan revolusioner demi emansipasi dari ideologi-ideologi dan dari masyarakat berkelas. Perjuangan kelas merupakan "proses refleksi dalam ukuran besar: di dalamnya terwujudlah bentuk-bentuk kesadaran kelas"(EI, 83). Dimensi ini bertujuan melahirkan "organisasi masyarakat semata-mata atas dasar diskusi yang bebas kekuasaan" (EI, 76).

2. Ekadimensionalitas dalam antropologi

Sebetulnya ajaran sosial Marx mengimplikasikan bahwa manusia menjadikan dirinya dalam dua dimensi: sebagai proses pewujudan diri melalui kegiatan produksi dan sebagai proses pendidikan melalui tindakan kritis revolusioner. Akan tetapi menurut Habermas Marx tidak dapat mempertahankan konsepsi ini. Karena dengan mengikuti Hegel (EI, 60) ia mereduksikan pewujudan diri umat manusia pada dimensi pertama semata-mata, pada pekerjaan. Tetapi dengan demikian justru hilang unsur yang merupakan syarat kemungkinan emansipasi dari hubungan-hubungan kekuasaan karena membuka kedok ideologi-ideologi: refleksi. Hanya refleksi dapat menyobek tabir-tabir ideologis yang menutup-nutupi struktur-struktur kekuasaan, tetapi dengan mereduksikan pewujudan diri manusia pada pekerjaan refleksi tidak mungkin ada. Pekerjaan adalah tindakan searah, jadi tidak reflektif.

Reduksi ini bagi Habermas merupakan kesalahan prinsipiil konsepsi Marx. Menurut Habermas Marx terperangkap dalam suatu salah paham sientistik. Sientistik [dari kata Latin "*sciencia*", ilmu, bahasa Inggris "*science*"] dalam arti bahwa Marx melihat emansipasi sebagai sebuah tujuan yang dapat diusahakan secara objektivistik, tanpa komunikasi dan interaksi, semata-mata melalui perkembangan. Seakan-akan pembebasan manusia merupakan masalah teknologi. Paham Marx tentang hukum objektif perkembangan sejarah itulah yang oleh Habermas disebut sientistik.

Dengan salah paham sientistik itu ciri kritis teori Marx hilang. Pekerjaan pada dirinya sendiri hanya merupakan proses yang linear. Untuk dapat mengritik orang harus dapat mengambil jarak. Apabila manusia identik dengan pekerjaannya, ia tidak lagi dapat mengambil jarak kritis terhadapnya. Karena "Marx memahami refleksi menurut pola produksi" (EI, 24) ia menyingkirkannya sama sekali. Pengetahuan yang berkaitan dengan pekerjaan adalah pengetahuan menurut pola ilmu-ilmu alam dan terarah pada ketersediaan teknis. Akibatnya, proses-proses dalam masyarakat juga dilihat dari segi teknis saja. Perspektif sebuah masyarakat yang dikendalikan oleh para teknokrat, di mana kebebasan itu sama dengan waktu bebas, sudah digariskan dalam "Grundrisse"[10]. Dilihat dari situ tidak lagi mengherankan bahwa Marx mau menyamakan ilmu tentang manusia dengan ilmu alam.

Habermas menunjukkan bahwa perkembangan teknologis semata-mata, tanpa refleksi, tidak mungkin menghasilkan emansipasi yang sungguh-sungguh. Apakah pekerjaan di bawah kapitalisme merupakan keterasingan pekerja atau sebaliknya merupakan perealisasian bebas diri si pekerja tidak dapat diketahui hanya dari ciri teknologis pekerjaan itu. Untuk itu perlu diadakan refleksi atas kerangka institusional, atas hubungan-hubungan sosial yang menentukan pola produksi. Oleh karena itu Habermas menulis: "Selama gaya produksi [kapitalis, FMS] itu berlangsung, pengilmiahan produksi yang paling maju pun tidak dapat menghasilkan emansipasi subjek yang sadar diri, yang memahami serta mengemudikan proses kehidupan sosial. Dengan demikian hanyalah 'kontradiksi berproses' dalam cara produksi itu diperkuat."[11]

Habermas menuduh bahwa Marx melupakan "merefleksikan kritik itu sendiri" (ThPr, 267). Hal ini membuat Marx tidak dapat memahami usahanya sendiri sebagai kritik pengetahuan yang radikal. Marx tidak menangkap secukupnya unsur kritis dalam titik tolak pendekatan teorinya sendiri. Sebab ia memahami teorinya, Materialisme Hisotris, menurut model ilmu alam, dan bukan menurut model kritik anamnetis, jadi yang menggali kekuatan pembebas dari pengingatan kembali penderitaan dalam sejarah, menurut pola psikoanalisa Freud. Itulah alasan utama mengapa Marxisme, sudah di bawah pengaruh Engels, merosot menjadi "pandangan dunia dangkal".[12]

"Di depan hakim kesadaran ilmiah hubungan dialektis idea yang terasing dari kepentingannya dan oleh karena itu diperbudak olehnya hanya terlalu gampang beralih menjadi hubungan kausal ketergantungan roh dari alam, kesadaran dari realitas sosial."[13]

C. KESIMPULAN YANG DITARIK HABERMAS

1. Bagi Habermas teori Marx mempunyai arti yang sangat besar. Berbeda dengan seluruh filsafat sebelumnya teori Marx tidak membatasi diri pada kontemplasi, melainkan ia mau menjadi unsur menentukan dalam proses pembebasan praktis. Teori Marx memahami keadaan terasing yang dialami manusia sekarang sebagai resultat sejarah pekerjaan umat manusia sendiri. Dengan demikian ia mematahkan pesona gaib jimat hubungan-hubungan ekonomis yang tampak sebagai alami. Dan dengan demikian teori Marx sekaligus mengubah situasi sosial yang dianalisanya sendiri: Sebagai teori ia menjadi praksis, ia menjadi perintis emansipasi yang nyata. Berlawanan dengan "ilmu-ilmu objektivistik" teori Marx "dicirikan oleh kenyataan bahwa ia memasukkan ke dalam kesadarannya kepentingan yang mengemudikan pengetahuan, sebuah kepentingan terhadap emansipasi yang melampaui kepentingan pengetahuan teknis dan praktis" (ThPr, 17).

2. Akan tetapi, dan itulah kritik Habermas terhadap Marx, Marx justru tidak melaksanakan konsepsi itu karena ia "mencampuradukkan tindakan komunikatif-refleksif dengan produksi di bawah judul praksis sosial" (EI, 85). Materialisme Historis Marx merosot menjadi teori objektivistik dan kontemplatif karena disalahpahami secara positivistik. Bagaimana kemungkinan bentuk sebuah Materialisme Historis yang tidak disalahpahami seperti itu digariskan Habermas di lain tempat.[14]

3. Justru dengan membahas Materialisme Historis Habermas mencoba untuk menata gagasannya sendiri tentang kaitan antara teori dan praksis, antara pengetahuan dan kepentingan. Begitu pula dalam pembahasan psikoanalisa.

4. Paham sebuah teori dengan maksud emansipatoris menentukan juga paham Habermas tentang hak keberadaan filsafat. Habermas bertolak dari paham tradisi filsafat besar tentang dirinya sendiri:

Filsafat mencari pengertian tentang realitas. Akan tetapi realitas yang dimengertinya mempunyai dua unsur: Pertama, realitas adalah realitas pembentukan umat manusia dalam sejarah. Tetapi sejarah adalah sebuah sejarah pengasingan diri umat manusia. Oleh karena itu filsafat sebagaimana dipahami oleh Habermas adalah pengertian tentang sejarah keterasingan umat manusia. Akan tetapi, dan itu unsur yang kedua, dalam ini filsafat bukan sekedar pengamat objektif. Filsafat sendiri terlibat dalam proses keterasingan ini. Filsafat adalah kesadaran palsu, adalah kesadaran umat manusia yang terasing. Filsafat yang kontemplatif belaka adalah cerminan ideologis keterasingan manusia, karena menganalisis realitas manusia dengan tidak membuka keterasingannya. Maka filsafat harus menjadi kritis: kritis terhadap realitas, dan itu berarti, kritis terhadap dirinya sendiri sebagai ideologi dunia yang palsu. Menurut Habermas filsafat hanya berhak ada sebagai filsafat kritis dalam dua dimensi itu.

Itu mempunyai implikasi bahwa filsafat menurut Habermas hanya merealisasikan dirinya dengan menghapus diri. Filsafat hanya dapat mulai menggerakkan proses emansipasi dari keterasingan, apabila ia sekaligus melepaskan dirinya sendiri, karena filsafat adalah justru kesadaran umat manusia dalam keterasingan. "Filsafat tahu bahwa ia bekerja demi peniadaan dirinya sendiri sebagai filsafat semakin ia mengusahakan perealisasian tujuan internalnya" (ThPr, 412). Rupa-rupanya bagi Habermas, anehnya, "filsafat" selalu berarti kesadaran terhadap suatu kaitan kehidupan sosial, suatu pendapat yang cukup problematis, tetapi tidak dapat saya persoalkan di sini. Putusan Habermas mengenai filsafat berbunyi: "Di luar kritik filsafat tidak memiliki hak eksistensi" (EI,86).

Penutup

Jilid "*Knowledge and Interest*" yang saya bahas bagian pertamanya, pergulatan Habermas dengan teori Karl Marx, amat penting untuk memahami Habermas. Sebagian besar pokok-pokok perhatiannya muncul dalam teks ini. Kelihatan bahwa titik tolak pemikiran Habermas adalah teori Marx. Yang mempesona Habermas pada Marx adalah paham sebuah teori kritis, jadi sebuah teori yang sebagai teori, sebagai kritik ideologi, menjadi praktis, mempunyai dampak pada masyarakat, dampak ke arah emansipasi.

Tetapi kita juga menyaksikan kritik tajam, bahkan fundamental Habermas terhadap kerangka teori Marx. Habermas menuduh pemikiran Marx berdimensi satu. Ia memahami semua hubungan antarmanusia menurut pola pekerjaan. Tetapi pekerjaan adalah tindakan sepihak, tindakan di mana pihak yang aktif menguasai dan mengubah pihak yang pasif. Pekerjaan bukan tindakan dialogis. Pekerjaan adalah sikap tepat terhadap alam. Justru karena itu pekerjaan tidak tepat sebagai kerangka pengertian bagi hubungan antar manusia. Siapa yang memahami hubungan antar-manusia sebagai pekerjaan, memahaminya sebagai hubungan kekuasaan. Komunikasi yang mengandaikan kesamaan kedudukan dan kebebasan menjadi tidak mungkin. Maka kita dapat mengerti mengapa Habermas menuduh Marx menggagalkan tujuannya sendiri, pembebasan manusia. Barangkali nasib teori Marx yang melahirkan sistem totaliter paling buruk yang pernah menjadi kekuatan dunia, yaitu komunisme, tidak seluruhnya kebetulan dan juga bukan semata-mata sebuah pemalsuan oleh Lenin saja. Barangkali kecondongan untuk menjadi sistem represif sudah tertanam dalam inti teori Marx dengan reduksi hubungan antar manusia pada kerangka pengertian pekerjaan.

Kita juga dapat mengerti jalan Habermas selanjutnya. Buku *Knowledge and Interest* merupakan semacam buku batas air: Sesudahnya ia lama kelamaan meninggalkan masalah hubungan antara pengetahuan dan kepentingan dan semakin menyibukkan diri dengan syarat-syarat pewujudan komunikasi yang bebas. Dalam perjalanan itu Habermas juga akan mengembangkan paham filsafat yang lebih luas daripada sekedar kritik yang meniadakan dirinya sendiri. Habermas akan muncul sebagai pembela gigih peran filsafat sebagai wali rasionalitas terhadap kekuatan-kekuatan irasional.[15]

Catatan-catatan:

1 *Lih.* Sindhunata, **Dilema Usaha Manusia Rasional,** Gramedia 1982.

2 Judul asli **Erkenntnis und Interesse** [Frankfurt 1968, selanjutnya disingkat **EI**]; tulisan ini terutama berdasarkan buku itu; kecuali itu juga dipergunakan J. Habermas, **Theorie und Praxis** [Frankfurt 1971 selanjutnya disingkat **ThPr**], dan J. Habermas-Niklas Luhmann: **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?**, Frankfurt: Suhrkamp 1971.

3 Angka mengacu pada halaman dalam edisi ybs.

4 Tentang ketergantungan Marx dari Hegel di satu pihak, dan kritiknya terhadap Hegel di lain pihak – dalam karangan ini saya pada hakikatnya hanya mengikuti uraian Habermas – dapat dilihat tulisan terinci saya: "Manusia Dan Pekerjaannya. Berfilsafat Bersama Hegel Dan Marx" dlm. Soerjanto Poespowardojo 1978, hlm. 72-94.

5 Dengan bertolak dari Kant, istilah "transendental" dalam filsafat modern pada umumnya dipakai dalam arti "berkaitan dengan syarat-syarat kemungkinan pengalaman", jadi menunjuk pada syarat-syarat yang membuat kita mampu mempunyai pengalaman tertentu tanpa sendiri termasuk pengalaman itu. Jadi "transendental" itu lebih kuat daripada "kerangka acuan" [*"frame of reference"*] yang hanya menunjuk pada kenyataan bahwa setiap pengalaman atau komunikasi niscaya mengandaikan sebuah kerangka pengertian yang sering sekali tidak disadari sendiri. Istilah "transendental" harus dibedakan dengan tegas dari istilah "transendent" yang berarti mengatasi segala keterbatasan kategorial, segala kemungkinan pengalaman, jadi Ilahi.

6 Gerak dari kesadaran naif spontan sampai ke kesadaran akhir yang universal ["Das absolutie Wissen"] itu merupakan pokok perjalanan kesadaran dalam karya utama Hegel, **Phänomenologie des Geistes** [Phenomenology of Spirit]; Hegel mencoba menjelaskan inti metode dialektis itu dalam *"Einleitung"* [*"Introduction"*, dan bukan dalam *"Vorrede"*] karya agung itu.

7 Johann Gottlieb Fichte [1762-1814] adalah pelanjut pemikiran Kant dan tokoh kedua aliran filsafat yang disebut Idealisme Jerman [di samping Schelling dan Hegel].

8 Istilah "konsepsi antropologis" kiranya oleh Habermas akan ditolak sebagai "ontologis", akan tetapi, menurut hemat saya presis itulah yang dimaksud Habermas dengan istilahnya sendiri, "kerangka acuan filosofis".

9 Saya mempergunakan istilah-istilah "teori kemasyarakatan", "teori masyarakat" dan "teori sosial" dalam arti yang sama; teori semacam itu disebut [oleh Habermas] "material" bukan dalam arti materialisme – meskipun teori sosial Marx memang materialistik dalam arti Materialisme Historis, – melainkan, berlawanan dengan istilah "formal" sebagai "berisi", "dalam wujudnya yang kongkret".

10 "Grundrisse" adalah karya besar Marx yang mendahului "Das Kapital", yang ditulis menjelang tahun 1860, sepanjang lebih dari 1000 halaman yang tidak diterbitkan oleh Marx sendiri, melainkan baru pada tahun 1939 di Moskow. Tulisan ini memuat beberapa pikiran Marx yang berbeda dari "Das Kapital". *Bdk.* analisis mendalam Albrecht Wellmer, **Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus,** Frankfurt: Suhrkamp 1969.

11 "*der prozessierende Widerspruch*" adalah sebuah istilah Habermas yang maksudnya kontradiksi antara tuntutan kemajuan teknologis yang menghemat waktu kerja di satu pihak dan tuntutan agar waktu kerja sebagai satu-satunya sumber nilai ekonomis atau kekayaan dipertahankan di lain pihak, EI, hlm. 70, *bdk.* seluruh hlm. 62-70.

12 *Bdk.* ThPr, hlm. 264-267.

13 ThPr, hlm. 266. Berikut ini saya terjemahkan sebuah teks Habermas yang lebih panjang, yang memuat pokok pikiran yang menjadi bahasan karangan ini, sekaligus agar pembaca dapat merasakan sedikit gaya menulis Habermas [dengan sekaligus mohon maaf atas kekakuan terjemahannya yang memang saya usahakan seharafiah mungkin]: "Kalau perkembangan umat manusia dalam dimensi pekerjaan tampak secara linear sebagai proses pembuatan dan peningkatan diri, maka perkembangan itu dalam dimensi perjuangan kelas-kelas sosial terjadi sebagai proses penindasan dan pembebasan diri. Dalam kedua dimensi itu setiap tahap perkembangan baru bercirikan pembebasan dari paksaan: Emansipasi dari paksaan lahiriah alam dalam dimensi yang satu, dari penindasan oleh kodratnya sendiri dalam yang satunya. Jalan kemajuan ilmiah-teknis ditandai oleh pembaruan-pembaruan teknis, yang melaluinya langkah demi langkah lingkaran fungsi tindakan instrumental dicerminkan pada dataran mesin-mesin. Dengan demikian sebuah nilai batas perkembangan ini didefinisikan: Organisasi masyarakat sendiri sebagai sebuah otomat. Sebaliknya, jalan proses pembentukan sosial tidak dicirikan oleh teknologi-teknologi baru, melainkan oleh tahap-tahap refleksi yang melaluinya dogmatika bentuk-bentuk kekuasaan dan ideologi-ideologi yang teratasi dibubarkan, tekanan kerangka institusional disublimasikan dan tindakan komunikatif dibebaskan sebagai komunikatif. Terantisipasilah dengan demikian tujuan gerakan ini: Organisasi masyarakat berdasarkan diskusi bebas kekuasaan semata-mata. Padanan pemerkayaan pengetahuan yang secara teknis dapat dipergunakan, yang dalam bidang pekerjaan yang secara sosial perlu membawa ke penggantian menyeluruh manusia oleh mesin, adalah di sini refleksi diri kesadaran yang muncul sampai ke titik di mana sebuah kesadaran umat manusia yang menjadi kritik membebaskan diri dari ketersilauan ideologis sama sekali. Keduabelah perkembangan tidak berkonvergensi; namun terdapat sebuah interdependensi yang percuma dicoba ditangkap Marx sebagai dialektika tenaga-tenaga produktif dan hubungan-hubungan produksi. Percuma karena arti 'dialektika' ini terpaksa tak dapat dijelaskan selama faham materialistik sintesis manusia dan alam dibatasi pada kerangka kategorial produksi", EI, hlm. 76 s.

14 Dalam "Ekskurs tentang pengandaian-pengandaian dasar Materialisme Historis" pada akhir jilid: J. Habermas/N. Luhmann 1971, hlm. 285-290.

15 *Lih.* misalnya karangannya "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", dalam Habermas 1983, hlm. 9-28.

14

Ideologi dan Pembangunan

Sering dikatakan bahwa pembangunan masyarakat hanya dapat mencapai momentum *apabila didorong oleh sebuah ideologi yang ampuh. Karena, kata mereka, hanya sebuah ideologi dapat membangkitkan motivasi yang diperlukan agar masyarakat bersedia, dengan mengatasi segala rintangan, melibatkan diri dalam pembangunan itu. Apakah anggapan itu benar? Tetapi sebelum pertanyaan ini dapat dijawab, perlu menjadi jelas dulu apa yang dimaksud dengan istilah ideologi? Dua pertanyaan itulah yang mau dibahas dalam karangan ini.*[1]

Pengantar

Istilah Ideologi adalah salah satu istilah yang sangat banyak dipergunakan, terutama dalam ilmu-ilmu sosial, akan tetapi juga paling tidak jelas artinya. Menyebutkan sebuah ajaran "ideologi" merupakan pujian atau celaan? Dan pengertian mana yang betul?

Di Indonesia kita ini pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan ideologi lebih mendesak lagi, karena Indonesia dalam membangun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara mendasarkan diri pada Pancasila yang sering disebut "ideologi negara" kita, akhir-akhir ini dengan menegaskan bahwa Pancasila adalah "ideologi terbuka" dan bukan "ideologi tertutup". Tetapi apa yang dimaksud dengan sebutan-sebutan itu?

Kerancuan itulah latar belakang pertanyaan pokok makalah ini: Apa yang dimaksud dengan istilah "ideologi"? Uraian akan saya bagi lima. Pertama, saya menggariskan perkembangan penggunaan istilah "ideologi" dalam sejarah filsafat dan ilmu-ilmu sosial.[2] Kedua, saya menjelaskan dalam arti-arti apa saja istilah ideologi biasanya dipergunakan dewasa ini. Ketiga, saya mencoba menjelaskan ciri-ciri pelbagai ideologi yang perlu dibedakan. Dalam bagian keempat saya mempertanyakan sejauh mana Pancasila dan agama dapat disebut ideologi. Bagian kelimat mengenai fungsi ideologi dalam pembangunan.

A. SEJARAH ISTILAH "IDEOLOGI"

(1) Istilah "ideologi" dimasukkan ke dalam khazanah bahasa ilmu-ilmu sosial oleh **S.L.C. Destutt de Tracy** [1754-1836], seorang politisi dan filsuf. Baginya "ideologi" adalah ilmu tentang idea-idea. (2) Pada bagian pertama abad ke-19 di Jerman para pembela gagasan-gagasan progresif [seperti hak asasi manusia atau negara konstitusional] disebut "ideolog".

(3) Yang menjadi sangat penting untuk perkembangan kemudian hari adalah paham **Karl Marx** [1818-1883]. Menurut Marx cara manusia berpikir dan menilai, jadi agama, pandangan-pandangan moral, pandangan dunia, nilai-nilai budaya dlsb. mempunyai fungsi mendukung struktur-struktur kekuasaan dalam masyarakat. Pandangan-pandangan itu merupakan "ideologi". Ideologi bagi Marx adalah "kesadaran palsu": Kesadaran yang mengacu pada nilai-nilai moral tinggi dengan sekaligus menutup kenyataan bahwa di belakang nilai-nilai luhur itu tersembunyilah kepentingan-kepentingan egois kelas-kelas berkuasa. Jadi ideologi sebagai teori yang menunjang kepentingan yang tidak dapat dilegitimasikan secara wajar.

(4) Dalam sosiologi, misalnya oleh **Vilfredo Pareto** [1848-1923], cita-cita luhur dikritik sebagai sekadar alat perjuangan politik dan sosial, yang dalam kenyataan tidak lebih daripada rasionalisasi belakangan *claim-claim* kekuasaan, kepentingan-kepentingan dan emosi-emosi. Sosiologi Pengetahuan **Karl Mannheim** [1893-1947] merelatifkan kritik Pareto yang radikal.[3] Baginya sudah wajarlah kalau seluruh pemikiran mengenai realitas sosial tergantung dari konteks sosial dan ditentukan oleh harapan-harapan, kepentingan-kepentingan dan cita-cita masing-masing golongan sosial. Ideologi berwawasan ke belakang. Utopi ke depan.

(5) Kritik ideologi Positivisme bertolak dari anggapan **Theodor Geiger** [1891-1952] yang menegaskan bahwa penilaian-penilaian, karena tidak dapat dicek pada realitas, tidak dapat benar atau salah, melainkan hanya mengungkapkan perasaan. Kalau penilaian dikemukakan dengan *claim* atas kebenaran, dia mesti ideologis. Menurut Positivisme etika, filsafat sejarah dan metafisika sejauh dipergunakan untuk membenarkan norma-norma secara objektif, merupakan ideologi.

(6) Pengertian yang paling umum dan paling dangkal yang terutama biasa dalam kalangan ilmuwan sosial adalah "ideologi" sebagai istilah bagi segala macam sistem nilai, moralitas, interpretasi dunia, pokoknya terhadap apa saja yang berupa "nilai" dan berlawanan dengan "pengamatan", tanpa nada peyoratif, jadi netral .

B. TIGA ARTI KATA "IDEOLOGI"

Sesudah kita melihat bagaimana paham "ideologi" berkembang, maka dalam bagian ini saya mau menjelaskan apa yang pada dewasa ini biasanya dimaksud kalau orang bicara tentang "ideologi".

Nah, yang paling perlu diperhatikan bahwa "ideologi" dipergunakan dalam arti yang berbeda-beda. Tak ada kesatuan pengertian tentang apa yang dimaksud dengan ideologi. Maka kita tidak dapat bicara tentang "ideologi" kecuali memerincikan dulu apa yang kita maksud. Kalau kita mau menanggapi pendapat orang lain tentang ideologi, kita harus menyelidiki dulu dalam arti apa kata itu dipakai olehnya. Kalau kita tidak memperhatikan hal itu, pembicaraan mesti kacau.

Meskipun istilah ideologi dipergunakan dalam banyak arti, namun pada hakikatnya semua arti itu dapat dikembalikan pada salah satu [atau kombinasi] dari tiga arti berikut ini.

1. Ideologi sebagai kesadaran palsu

Kiranya kata ideologi paling umum dipergunakan dalam arti "kesadaran palsu". Itu berlaku baik di kalangan filsuf dan ilmuwan sosial, maupun di sebagian besar masyarakat di Barat. Jadi secara spontan bagi kebanyakan orang kata ideologi mempunyai konotasi negatif, sebagai *claim* yang tidak wajar, atau sebagai teori yang tidak berorientasi pada kebenaran, melainkan pada kepentingan pihak yang mempropagandakannya. Minimal ideologi dianggap sebagai sistem berpikir yang sudah terkena distorsi, entah dengan disadari, entah tidak. Biasanya "ideologi" sekaligus dilihat sebagai sarana kelas atau kelompok yang berkuasa untuk melegitimasikan kekuasaannya secara tidak wajar. Orang yang mempergunakan kata ideologi dalam pengertian ini terdorong untuk menegaskan bahwa cita-citanya, misalnya agamanya, tidak ideologis dan tidak merupakan ideologi.

2. Ideologi dalam arti netral

Arti kedua kata "ideologi" ini terutama ditemukan dalam negara-negara yang sangat mementingkan sebuah "ideologi negara", misalnya negara-negara komunis [yang menyebut Marxisme-Leninisme sebagai "ideologi komunisme", dan mereka tidak malu, melainkan justru bangga], tetapi juga kita di Indonesia. Arti kedua itu netral. Dengan ideologi dimaksud keseluruhan sistem berpikir, nilai-nilai, dan sikap-sikap dasar rohani sebuah gerakan, kelompok sosial atau kebudayaan. Dalam arti ini nilai ideologi tergantung isinya: Kalau isinya baik, ideologi itu baik, kalau isinya buruk [misalnya membenarkan kebencian], dia buruk.

3. Ideologi: Keyakinan yang tidak ilmiah

Masih ada sebuah arti ketiga. Dalam filsafat dan ilmu-ilmu sosial yang berhaluan positivistik, segala pemikiran yang tidak dapat dites

secara matematis-logis atau empiris disebut ideologi. Jadi segala penilaian etis dan moral, anggapan-anggapan normatif, begitu pula teori-teori dan paham-paham metafisik dan keagamaan atau filsafat sejarah, termasuk ideologi. Arti ketiga itu maunya netral, tetapi sebenarnya bernada negatif juga karena memuat sindiran bahwa "ideologi-ideologi" itu tidak rasional, di luar hal nalar, jadi merupakan hal kepercayaan dan keyakinan subjektif semata-mata, tanpa kebenaran, tanpa kemungkinan untuk mempertanggungjawabkannya secara objektif.

Masalah pengartian terakhir ideologi ini adalah bahwa penggunaan itu sendiri berbau ideologis. Positivisme memberikan kesan bahwa hanya kebenaran analitis atau empiris mempunyai arti kognitif, sedangkan segala hal yang tidak inderawi atau yang menyangkut penilaian bersifat subjektif atau sosiologis semata-mata. Mereka yang tidak menganut positivisme menolak anggapan bahwa pandangan metafisis, etis dan estetis tidak dapat dipertanggungjawabkan secara objektif dan argumentatif.[4] Oleh karena itu arti ketiga ini sangat meragukan.

4. Fikiran "ideologis"

Masih ada sebuah kata yang sering dipergunakan dan perlu kita pahami artinya, kata "ideologis". Apa yang mau kita ungkapkan apabila kita menyebut sebuah argumentasi, sebuah teori, sekelompok nilai atau cita-cita sebagai ideologis? Sesuatu akan kita anggap sebagai ideologis apabila kita menganggapnya telah dicemari oleh pamrih. Sebutan "ideologis" selalu merupakan tuduhan bahwa argumentasi, atau teori, atau nilai dan cita-cita itu tidak diajukan demi kebenaran dan nilai etisnya, melainkan demi kepentingan non-etis tertentu yang tersembunyi, atau apabila pemikiran dan cita-cita itu hanya pura-pura luhur dan dalam kenyataan hanya menyelubungi kepentingan-kepentingan kekuasaan sebuah kelas sosial atau sekelompok orang.

Berbeda dengan kata "ideologi", "ideologis" tidak pernah dipakai dalam arti yang positif atau netral, melainkan selalu dalam arti negatif. Menyebutkan cita-cita sebagai ideologis berarti menyangkal bahwa cita-cita itu sungguh-sungguh cita-cita. Ideologi tertutup [li-

hat di bawah] dianggap selalu bersifat ideologis, sedangkan ideologi terbuka [lih. di bawah] dengan sendirinya tidak ideologis, meskipun dapat disalahgunakan secara ideologis. Cita-cita dan nilai-nilai yang pada hakikatnya baik, dapat juga mempunyai unsur ideologis, atau dapat menjadi ideologis dalam konteks tertentu.

C. TIGA MACAM "IDEOLOGI"

Penjelasan tentang arti kata "ideologis" dan "ideologis" itu perlu kalau kita mau menghindari kerancuhan dan salah paham dalam segala pembahasan. Dalam bagian berikut saya akan membedakan tiga macam ideologi. Tiga-tiganya cukup berbeda satu sama yang lain, meskipun tentu saja ada*overlapping*. Akan kelihatan bahwa penilaian terhadap masing-masing dari tiga macam ideologi itu akan berbeda juga. Tiga macam atau tipe ideologi berikut ini jangan disamakan dengan tiga cara penggunaan kata ideologi di atas. Orang yang memakai cara pertama, akan menolak bahwa tipe kedua boleh disebut ideologi [ia menolak penggunaan istilah "ideologi terbuka"], sedangkan yang memakai cara kedua dan ketiga akan menyebutkan baik tipe pertama maupun tipe kedua sebagai ideologi. Orang yang memakai cara bicara ketiga [yang positivistik], akan menyebutkan semua tiga macam ideologi berikut sebagai ideologi, sedangkan yang memakai cara bicara pertama dan kedua tidak [tetapi mereka dapat menyebutkan adanya segi-segi ideologis dalam tipe ideologi nomor tiga].

1. Ideologi dalam arti penuh

Sebagai contoh ideologi dalam arti penuh atau lengkap dapat diambil **Marxisme-Leninisme.** Marxisme-Leninisme adalah sebuah teori [1] tentang hakikat realitas seluruhnya [sebuah teori metafisika berisi materialisme dialektis dan ateisme], [2] tentang makna sejarah [bahwa sejarah menuju ke masyarakat tanpa kelas], [3] yang memuat norma-norma ketat tentang bagaimana masyarakat harus ditata [secara "sosialis", tanpa hak milik pribadi, seluruh kehidupan masyarakat ditetapkan langsung oleh negara, jadi totaliter], bahkan tentang bagaimana individu harus hidup [tentang gaya rekreasinya, tentang karya seni yang boleh dan yang tidak boleh, tentang bentuk pendidikan,

tentang tidak diperbolehkannya pelajaran agama, tentang apa yang boleh dan apa yang tidak boleh dibaca dlsb.], [4] yang pada hakikatnya melegitimasikan monopoli kekuasaan sekelompok orang [partai komunis] di atas masyarakat.

Teori seperti Marxisme-Leninisme merupakan ideologi dalam arti yang sepenuh-penuhnya: Yaitu ajaran atau pandangan dunia atau filsafat sejarah yang menentukan tujuan-tujuan dan norma-norma politik dan sosial, yang di*claim* sebagai kebenaran yang tidak boleh dipersoalkan lagi melainkan yang sudah jadi dan harus dituruti.

Ideologi dalam arti sepenuhnya juga disebut **ideologi tertutup**, karena isinya tidak boleh dipertanyakan lagi, kebenarannya tidak boleh diragukan. Isinya dogmatis dan apriori dalam arti bahwa ideologi itu tidak dapat dimodifikasi berdasarkan pengalaman.[5] Ideologi total itu tertutup juga dalam arti bahwa ia meng*claim* status moral yang mutlak, dengan hak untuk menuntut ketaatan mutlak, dalam arti bahwa ideologi itu tidak boleh dipersoalkan berdasarkan nilai-nilai atau prinsip-prinsip moral lain. Di tingkat masing-masing orang hal itu berarti bahwa ideologi tidak mengizinkan individu mengambil jarak terhadapnya berdasarkan suara hati. Oleh karena itu ideologi tidak mungkin toleran terhadap pandangan dunia atau nilai-nilai lain [oleh karena itu, makin ketat sebuah ideologi, makin dia akan menentang agama, karena agama mempunyai acuan lain daripada ideologi itu].

Adalah ciri khas ideologi tertutup bahwa *claim*nya tidak hanya memuat nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar saja, melainkan bersifat konkret operasional; artinya, ideologi tidak mengakui hak masing-masing orang untuk mempertimbangkan sendiri, berdasarkan suara hatinya, bagaimana sebuah prinsip harus diterapkan dalam situasi kongkret. Ideologi tertutup menuntut ketaatan tanpa reserve.

Salah satu ciri khas ideologi tertutup adalah bahwa dia tidak diambil dari masyarakat, melainkan merupakan pikiran sebuah elit yang harus dipropagandakan dan disebarkan kepada masyarakat. Ideologi tertutup tidak mendasarkan diri pada nilai-nilai dan pandangan moral masyarakat, melainkan sebaliknya baik-buruknya nilai-nilai dan pandangan-pandangan moral masyarakat dinilai dari sesuai-tidaknya dengan ideologi itu. Maka ideologi tertutup itu selalu harus dipacu oleh sebuah elit ideologis [karena tidak memperhitungkan

motivasi natural dalam masyarakat], ia sering memerlukan paksaan, sifatnya otoriter dan cenderung totaliter.

Marxisme, fasisme, beberapa bentuk **sosialisme** dan **"ideologi keamanan nasional"** àla Amerika Latin juga termasuk ideologi tertutup – meskipun memiliki perbedaan-perbedaan formal yang cukup mendalam. **Kapitalisme** klasik juga termasuk di sini; kapitalisme memang tidak totaliter karena terbatas pada bidang ekonomi dan tetap membiarkan kebebasan masyarakat dan individu dalam bidang-bidang lain, tetapi ia tetap ideologis.[6]

Begitu pula **liberalisme** dan **sikap konservatif** dalam politik ada segi ideologisnya. Sejauh liberalisme membela kebebasan dan menuntut agar segala pembatasan kebebasan dipertanggungjawabkan, liberalisme tidak ideologis, melainkan merupakan pembelaan salah satu nilai dan hak asasi manusia yang paling fundamental. Akan tetapi sejauh liberalisme, atas nama kebebasan, menolak campur tangan negara dalam menjamin kesejahteraan ekonomis masyarakat yang berpendapatan rendah [misalnya menolak hak negara untuk, secara adil, menetapkan batas-batas hak milik pribadi dlsb.] liberalisme merupakan sebuah ideologi. Ia tidak hanya membela kebebasan semua pihak, melainkan secara terselubung, dengan memutlakkan kebebasan, menguntungkan mereka yang secara politis, sosial, ekonomis dan budaya kuat kedudukannya dalam masyarakat [karena di mana semua bebas bergerak, yang kuat menghasilkan keuntungan paling besar].

Begitu pula **Konservatisme**. Konservatisme adalah sikap yang skeptis terhadap perubahan, yang menghargai nilai-nilai tradisional dan hubungan-hubungan sosial yang tumbuh dalam sejarah. Sejauh hanya itu, konservatisme belum mesti ideologis. Akan tetapi apabila konservatisme atas nama hormat terhadap tradisi menolak segala reform dan perubahan, juga yang berdasarkan keadilan dan demi perbaikan nasib masyarakat banyak, dia melayani kepentingan kelas-kelas yang berada dalam kedudukan menguntungkan, misalnya kelas feodal, atau borjuasi tradisional, dan dengan demikian menjadi ideologis.

Kita dapat merangkum bahwa ideologi tertutup bersifat dogmatis, eksklusif, intoleran dan totaliter, serta dapat dipergunakan untuk melegitimasikan kekuasaan sebuah elit ideologis. Cacat moral ter-

besar ideologi dalam arti yang sesungguhnya adalah bahwa dia tidak menghargai suara hati dan tidak bersedia untuk membawahkan tuntutan-tuntutannya pada prinsip-prinsip moral.

2. Ideologi terbuka

Belanda, Italia, Republik Federasi Jerman, dan cukup banyak negara "demokrasi Barat" lainnya mendasarkan penyelenggaraan kehidupan masyarakat pada nilai-nilai dan cita-cita tertentu tentang martabat manusia serta pada sedaftar hak-hak asasi manusia [yang termuat dalam undang-undang dasar negara-negara itu].

Cita-cita etika politik semacam itu bersifat terbuka dalam arti bahwa mereka mengizinkan pelbagai pengejawantahan. Cita-cita itu menjamin kebebasan masyarakat untuk menentukan kehidupannya sendiri, kebebasan beragama dan berpandangan politik. Dalam bahasa logika, cita-cita itu bersifat limitatif dan bekerja melalui falsifikasi [artinya: menetapkan batas-batas kebebasan; asal tetap dalam batas-batas itu, misalnya selama tidak melanggar hak-hak asasi orang lain dan taat pada hukum, orang bebas menentukan kehidupannya]. Cita-cita itu tidak dibebankan dari luar kepada masyarakat, melainkan diangkat daripadanya, jadi berupa cita-cita masyarakat sendiri yang disepakati harus dibela. Maka motivasi untuk mengikuti cita-cita itu tidak perlu dipacu, apalagi dipaksakan, karena dengan sendirinya diminati oleh masyarakat. Cukuplah kalau sewaktu-waktu dipertegas kembali dan ditunjuk penerapannya pada pelbagai bidang kehidupan masyarakat.

Rumusan cita-cita semacam itu dalam sebuah "falsafah negara" dapat saja disebut "**ideologi terbuka**". Ia terbuka karena hanya mengenai orientasi dasar, sedangkan penerjemahannya ke dalam tujuan-tujuan dan norma-norma politik-sosial selalu dapat dipertanyakan dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip moral dan cita-cita masyarakat lainnya. Cira-cita itu bersifat luwes. Operasionalisasinya [realisasinya dalam praktek kehidupan masyarakat] tidak dapat ditentukan secara apriori, melainkan masing-masing harus disepakati secara demokratis. Ideologi terbuka itu bersifat inklusif, tidak totaliter dan tidak dapat dipakai untuk melegitimasikan kekuasaan sekelompok orang.

Dalam "ideologi terbuka" ini termasuk segala macam cita-cita yang memembela hak-hak asasi manusia, keadilan dan demokrasi, begitu pula hak sebuah bangsa untuk menentukan dirinya sendiri.

3. Ideologi implisit

Semua ideologi di atas memiliki satu ciri bersama: Mereka merupakan cita-cita dan nilai-nilai yang secara eksplisit dan verbal dirumuskan, dipercayai atau diperjuangkan. Secara historis ideologi-ideologi eksplisit itu baru muncul bersamaan dengan zaman modern yang ditandai oleh rasionalisme dan sekularisasi [Rupa-rupanya selama masyarakat memahami kehidupannya seluruhnya melalui kacamata agama, belum ada ruang di mana ideologi-ideologi dapat muncul].

Akan tetapi di zaman tradisional pun masyarakat memiliki keyakinan-keyakinan tentang hakikat realitas serta bagaimana manusia harus hidup di dalamnya. Meskipun keyakinan-keyakinan itu sering hanya implisit saja, jadi tidak dirumuskan dan tidak diajarkan, namun keyakinan-keyakinan itu meresapi seluruh gaya hidup, merasa, berpikir, bahkan beragama masyarakat [dan dapat digali melalui analisa sastra, tulisan religius dll. masyarakat itu]. Cita-cita dan keyakinan-keyakinan tidak eksplisit itu sering ada segi ideologisnya, karena mendukung tatanan sosial yang ada, jadi memberikan legitimasi kepada kekuasaan sebuah kelas atau lapisan sosial atas kelas-kelas sosial lain. Begitu misalnya pandangan Jawa tentang mikrokosmos [*jagad cilik*] dan makrokosmos [*jagad gedhé*] memuat juga paham tentang raja sebagai sumber keselarasan dan kesejahteraan masyarakat dan dengan demikian melegitimasikan sistem kekuasaan monarki absolut. Oleh karena keyakinan-keyakinan dan nilai-nilai dasar itu melegitimasikan sebuah struktur non-demokratis tertentu, mereka dapat juga disebut ideologi implisit. Maka Heilbroner mendefinisikan ideologi sebagai "*the deeply and unselfconsciously held views of the dominant class in any social order*" dan sebagai "*systems of thought and belief by which dominant classes explain to themselves how their social system operates and what principles it exemplifies*".[7] Sejauh pandangan-pandangan yang tidak disadari secara eksplisit itu membenarkan struktur-struktur kekuasaan dalam masyarakat yang

tidak adil, pandangan-pandangan itu ideologis dan dengan demikian dinilai negatif.

D. PANCASILA DAN AGAMA

Sesudah melihat beberapa cara mempergunakan kata ideologi dan beberapa macam ideologi, barangkali ada baiknya kalau kita bertanya: Apakah **Pancasila** merupakan sebuah ideologi?

Jawaban yang secara resmi diberikan adalah: Pancasila adalah ideologi terbuka. Harapan saya bahwa uraian di atas memperlihatkan bahwa jawaban ini memang tepat. Pancasila berwujud nilai-nilai dasar serta prinsip-prinsip kehidupan bersama masyarakat yang telah disepakati, bukan sebagai teori dari luar yang dipropagandakan, melainkan sebagai perumusan nilai-nilai dan cita-cita yang memang hidup dalam masyarakat, dalam konteks ketekadan bersama bangsa Indonesia untuk membentuk negara kesatuan. Pancasila tidak memuat unsur-unsur totaliter apriori sama sekali, melainkan merupakan perumusan nilai-nilai masyarakat dalam konteks tantangan pembangunan bangsa dan negara.

Tetapi bagaimana hal **agama**? Apakah agama termasuk ideologi? Jawabannya tergantung dari apa yang kita maksud dengan ideologi. Bagi seorang positivis agama dengan sendirinya termasuk ideologi. Begitu juga bagi mereka yang menganggap agama sebagai pemikiran palsu. Tetapi dua pandangan ini sendiri ideologis karena tidak ditentukan oleh ciri khas agama, melainkan oleh pandangan apriori tentang agama.

Apakah agama adalah ideologi dalam arti yang sepenuhnya, ideologi tertutup? Jawaban atas pertanyaan ini tergantung dari agama itu sendiri, atau, lebih tepat, dari bagaimana agama itu dipergunakan oleh manusia-manusia yang menganutnya. Agama yang menghormati suara hati dan kebebasan setiap orang, baik anggotanya maupun orang di luar agama itu, untuk menentukan dirinya sendiri, jadi yang semata-mata bekerja melalui daya rohaninya, tidak bersifat ideologis, tidak totaliter dan oleh karena itu tidak merupakan ideologi [dalam arti yang sesungguhnya dan sepenuhnya]. Agama yang semata-mata menggunakan kekuatan rohani untuk mempengaruhi manusia tidak dapat dipergunakan sebagai legitimasi kekuasaan manusia atas

manusia. Tetapi semakin agama mempergunakan tekanan, paksaan, bujukan, sarana-sarana material, politik dan kekerasan, agama menjadi ideologi dalam arti yang buruk, malah lebih buruk daripada ideologi-ideologi sekuler, karena mendasarkan pemerkosaan terhadap kebebasan manusia untuk selalu mengikuti suara hatinya pada *claim* Ilahi.

Apakah agama dapat dianggap ideologi terbuka? Jawaban ini pun tergantung dari paham orang yang bertanya. Saya sendiri akan menolak anggapan ini karena, pertama, saya tidak suka dengan istilah ideologi dalam arti apa pun dan oleh karena itu tidak rela menyebutkan agama sebagai ideologi [jadi: saya takut bahwa bagaimana pun juga nada buruk tidak dapat dilepaskan dari istilah ideologi]. Kedua, karena agama memang lebih daripada sebuah sistem berpikir atau sistem nilai-nilai saja. Agama pertama-tama adalah sebuah kepercayaan yang diterima manusia dari Allah, bukan pikiran manusia tentang Allah. Jadi paling-paling dapat dikatakan bahwa agama sebagai implikasinya memuat nilai-nilai dan cita-cita yang berfungsi sebagai ideologi terbuka.

Jadi pertanyaan semula barangkali dapat dijawab begini: Hendaknya agama selalu setia pada hakikat rohaninya dan menolak segala godaan untuk menjadi ideologis karena, kalau begitu, ia mengkhianati dirinya sendiri.

E. IDEOLOGI DAN PEMBANGUNAN MASYARAKAT

1. Pembangunan dan cita-cita masyarakat

Apakah pembangunan perlu dipacu dengan sebuah ideologi? Pertanyaan ini perlu dipresiskan. Ideologi macam apa yang dipertanyakan? Kiranya jelas bahwa setiap orang, begitu pula seluruh masyarakat hanya akan melibatkan diri dalam pembangunan apabila mempunyai motivasi untuk berbuat demikian. Maka sudah jelas bahwa pembangunan akan semakin berhasil semakin masyarakat melihat pembangunan sebagai realisasi nilai-nilai dan harapan-harapannya. Pembangunan akan semakin berhasil merangsang partisipasi aktif dan kreatif masyarakat, semakin pembangunan itu sesuai dengan cita-cita masyarakat. Maka jelaslah bahwa pembangunan perlu

didasarkan pada nilai-nilai dan harapan-harapan yang hidup dalam masyarakat.

Tetapi biasanya pertanyaan di atas dimaksud dalam arti yang lebih spesifik: Apakah pembangunan perlu dipacu oleh sebuah ideologi dalam arti sesungguhnya, oleh sebuah ideologi yang tajam, yang di atas kita deskripsikan sebagai ideologi tertutup [beberapa tahun lalu di kalangan kaum cendekiawan kita dapat bertemu dengan pertanyaan ini dalam bentuk: Apakah Pancasila sudah cukup sebagai ideologi pembangunan?]?

2. Pembangunan berdasarkan ideologi yang keras

Untuk menjawab pertanyaan ini, kita sekarang berada dalam posisi yang lebih menguntungkan daripada dua atau lima tahun yang lampau. Waktu itu sering ditunjuk pada Uni Soviet dan RRC, tetapi juga pada Nicaragua Sandinista dan beberapa negara di Afrika [misalnya Tanzania] yang semuanya mempergunakan ideologi dalam arti tertutup atau cenderung tertutup [Tanzania].

Sekarang negara-negara itu tidak lagi menjadi contoh, karena sebuah kenyataan yang sebenarnya menyedihkan: Pembangunan di semua negara itu – tentu dengan alasan spesifik nasional yang tidak presis sama – gagal, bahkan gagal hampir total. Tanzania dengan Sosialisme *Ujamaa*nya tidak berhasil memecahkan masalah-masalahnya, sosialisme Birma menjadi simbol kekolotan dan kekejaman yang mempermiskin negara yang pernah makmur itu. Perekonomian Uni Soviet berada dalam krisis yang amat gawat dan mendasar. Sedangkan RRC sudah lama mencari jalan ke luar dari krisis ekonomi dengan mengizinkan kembalinya ekonomi pasar secara terbatas [Bahwa banyak negara berkembang semula memilih jalan ideologis, yang biasanya berarti sosialisme, dapat dimengerti: Pembangunan di negara-negara bekas jajahan memang memerlukan perencanaan dari atas dalam takaran besar; elit politik pribumi, dengan mengikuti pendapat para penjajah sebelumnya, berpendapat bahwa masyarakat luas belum memiliki mentalitas dan wawasan yang diperlukan untuk pembangunan, dan oleh karena itu harus, tentu demi "kemajuannya" sendiri, dipacu dan seperlunya dipaksa dari atas; 30 tahun kemudian kelihatan bahwa pemacuan dan pemaksaan masyarakat oleh elitnya

sendiri saja tidak dapat berhasil, a.l. karena secara implisit berdasarkan sikap tidak hormat terhadap martabat masyarakat].

Saya tidak dapat memasuki contoh-contoh itu lebih lanjut. Faktor yang mempersatukan negara-negara itu adalah adanya ideologi negara yang keras, yang tertutup [Sosialisme *Ujamaa* Tanzania adalah ideologi negara cukup lunak, tetapi otoriter]. Sedangkan negara-negara yang agak berhasil adalah negara-negara Barat yang semua tidak berideologi keras, serta negara-negara Asia Timur [Korea dll.] yang otoriter, tetapi tanpa ideologi negara yang signifikan. India pun relatif berhasil, tanpa sebuah ideologi keras.

Alasan mengapa ideologi tertutup justru *counter productive* terhadap pembangunan sebetulnya tidak sulit dicari. Pembangunan yang ideologis selalu merupakan pembangunan eliter dan dari atas, apakah elit itu elit teknokratis, komunis, Sandinis atau lain-lain. Selalu sebuah pola pembangunan dipaksakan dari luar kepada masyarakat. Ideologi tertutup adalah sarana legitimasi kekuasaan eliter. Ia bisa dipakai untuk mengancam masyarakat, tetapi justru tidak untuk merangsang partisipasi yang bersemangat dan sukarela. Jadi ia mematikan semangat masyarakat. Masyarakat semata-mata diperlakukan sebagai bahan atau sarana dengannya elit ideologis merealisasikan tujuan-tujuannya. Bahwa tujuan-tujuan itu diclaim demi masyarakat sendiri, atau demi proletariat, atau demi orang kecil, hanyalah omongan belaka. Masyarakat pada hakikatnya selalu merasa disuruh bekerja paksa, disuruh berkurban, disuruh taat, pokoknya selalu disuruh saja oleh mereka yang di atas, misalnya oleh partai komunis. Pembangunan itu pembangunan berdasarkan rasa takut. Pembangunan semacam itu tidak dapat mengembangkan dinamika masyarakat sendiri. Hasil pembangunan ideologis itu akhirnya hanya dinikmati oleh elit yang berkuasa.

Oleh karena itu kiranya pertanyaan di atas harus dijawab, bahwa pembangunan berdasarkan ideologi tertutup merupakan sebuah ilusi yang berbahaya dan bertentangan dengan harkat masyarakat. Pembangunan berdasarkan sebuah ideologi [tertutup] perlu ditolak. Kalau toh dicoba, maka pada permulaan, selama intimidasi oleh elit ideologis masih efektif, akan ada hasilnya [seperti di Uni Soviet di bawah Stalin], tetapi semangat membangun masyarakat sendiri tidak dapat dirangsang dengan cara itu.

3. Pembangunan dan ideologi terbuka

Lain hal pembangunan berdasarkan ideologi terbuka. Ideologi terbuka dibedakan dari ideologi keras atau tertutup karena ia bukan sistem pikiran sebuah elit yang dari luar dipaksakan pada masyarakat, melainkan terdiri dari nilai-nilai dan harapan-harapan masyarakat sendiri. Nilai-nilai dan harapan-harapan itu dirumuskan secara eksplisit, misalnya sebagai pendahuluan undang-undang dasar negara, dan dengan demikian merupakan acuan resmi pembangunan.

Ideologi terbuka semacam itu mendukung pembangunan. Dalam dua arti. Yang pertama sudah saya jelaskan sub nr. 1 di atas: Pembangunan mesti makin berhasil makin dirasakan oleh masyarakat sebagai sarana perealisasian cita-cita dan harapan-harapannya. Jadi ideologi terbuka tidak meletakkan sesuatu dari luar kepada masyarakat, melainkan memobilisasikan motivasi yang sudah ada di dalamnya.

Kedua, ideologi terbuka mengungkapkan nilai-nilai masyarakat secara eksplisit. Oleh karena itu dia dapat berfungsi sebagai korektif dan pacuan pembangunan. Ideologi terbuka tidak menetapkan sasaran-sasaran dan strategi pembangunan operasional, melainkan tujuannya dalam bentuk nilai-nilai. Maka ia berfungsi sebagai acuan kritis terhadap penetapan sasaran-sasaran, strategi dan sarana pembangunan agar tidak bertentangan dengan nilai-nilai luhur masyarakat.

Penutup

Sebagai akhir renungan tentang ideologi dan pembangunan ini saya ingin kembali ke negara kita. Pembangunan di negara kita berlandaskan Pancasila. Pancasila bukan ideologi tertutup, melainkan terbuka. Ia merupakan perumusan nilai-nilai dan cita-cita masyarakat Indonesia dalam dimensi politik. Justru sebagai itu Pancasila sangat efektif sebagai landasan pembangunan. Pembangunan yang berdasarkan Pancasila di satu pihak dapat memobilisasikan motivasi yang secara potensial ada dalam masyarakat, di lain pihak akan menolak segala cara yang tidak sesuai dengan kepribadian dan cita-cita bangsa Indonesia tentang kemanusiaan universal.

Dan itu berarti bahwa kita, bangsa Indonesia, tidak memerlukan sebuah ideologi pembangunan tambahan lagi. Ideologi pembangunan

tambahan hanya akan memecah-belahkan bangsa, akan membawa pemerkosaan, pemaksaan dan totalitarisme, serta akan memantapkan kembali sebuah sistem kekuasaan eliter.

Menurut hemat saya kita boleh yakin bahwa Pancasila merupakan syarat bahwa pembangunan dapat disetujui oleh seluruh bangsa dan bahkan mampu untuk merangsang partisipasinya.

Catatan-catatan:

1 Bagian I sampai IV karangan ini saya bawa pada tanggal 18 Juli 1991 dalam Program Penyegaran Ilmu-ilmu Sosial Kontemporer yang diselenggarakan oleh Yayasan Ilmu-ilmu Sosial.

2 Uraian bagian ini mengikuti karangan H. Schneider "Ideologi" dalam A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits [peny.]: **Katholisches Soziallexikon**, Innsbruck/Wien/München/Graz/Wien/ Köln: Tyrolia-Styria 1988, kolom 1139-1146.

3 *Lih.* Karl Mannheim: **Ideologi dan Utopia. Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik**, Yogyakarta: Kanisius 1991; buku ini adalah terjemahan terbitan karya terpenting Mannheim dalam bahasa Inggris **Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge**, London: Routledge&Kegan Paul 1979 yang sendiri terjemahan dua tulisan asli Mannheim tahun 1929 dan 1931.

4 Penolakan dogma positivisme itu adalah isi utama karya paling fundamental Karl R. Popper: **The Logic of Scientific Discovery** [a.l. London 1972] (tulisan ini terjemahan dari buku asli dalam bahasa Jerman: **Logik der Forschung**, 1934); tentang pikiran Karl Popper lihat: Alfons Taryadi, **Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper,** Jakarta: Gramedia 1989.

5 Hal mana juga berarti bahwa ia tidak dapat bersifat ilmiah, karena ciri khas sifat ilmiah adalah bahwa ia terus menerus harus disesuaikan dengan perkembangan pengertian para ilmuwan. Itulah yang menjadi hakikat "perselisihan revisionisme" pada akhir abad yang lalu antar E. Bernstein yang menuntut agar Marxisme diperlakukan sebagai teori ilmiah dan oleh karena itu perlu disesuaikan [direvisi] dengan perubahan situasi, dan Karl Kautsky yang menegaskan bahwa Marxisme itu memuat kebenaran yang tidak dapat direvisi.

6 Segi ideologis kapitalisme bukan tekanan pada kebebasan dalam berekonomi, melainkan penolakan terhadap perlindungan dan pengimbangan kedudukan terhadap pihak yang lemah ekonominya dalam masyarakat; dengan demikian kapitalisme melegitimasikan struktur kekuasaan yang berdasarkan modal.

7 Robert L. Heilbroner, **The Nature and Logic of Capitalism**, New York/London 1985, hlm. 107.

15

Filsafat dan Masa Depan Manusia

Apa yang dapat disumbangkan oleh filsafat pada masa depan umat manusia? Pertanyaan ini yang diajukan kepada saya untuk dibahas dalam sebuah seminar di Universitas Nasional pada tanggal 28 Januari 1991 dalam rangka perayaan hari ulang tahun Profesor Sutan Takdir Alisyahbana. Karangan ini mencoba membahas pertanyaan ini. Saya mengajukan argumentasi bahwa filsafat masih diperlukan untuk mensukseskan apa yang oleh Jürgen Habermas disebut "program Pencerahan", dan bahwa untuk itu filsafat harus melawan segala penyempitan ideologis. Filsafat pada hakikatnya adalah ilmu kritis. Sebagai itu ia tetap dibutuhkan di masa mendatang, juga di Indonesia.

Pengantar

Tepat sekali seminar ini difokuskan pada masa depan. Tanggungjawab kita sekarang untuk mewujudkan masa depan adalah keprihatinan utama Profesor Dr. Sutan Takdir Alisyahbana. Takdir yang dampak vitalitas intelektual dan integritas moralnya dirasakan bangsa Indonesia sejak lebih lama daripada masa kemerdekaannya senantiasa memacu kita untuk melihat ke masa depan. Takdir tidak suka kita secara nostalgia memandang ke belakang, ia tidak suka dengan sikap yang malas-malas menepuk dada melihat tradisi budaya luhur yang diciptakan oleh orang lain – oleh nenek moyang. Ia ingin agar generasi sekarang tidak kalah dengan generasi yang dikenang-kenang itu. Ia yakin juga bahwa untuk sebagian besar apa yang dilakukan dan apa yang tidak dilakukan generasi sekarang akan menentukan gaya, mutu dan potensialitas masa yang akan datang.

Takdir sendiri merintis dan masih terus memacu perkembangan filsafat di Indonesia. Mengingat betapa lemah presensi ilmu yang oleh banyak orang dianggap bukan ilmu itu dalam kehidupan akademis Indonesia, filsafat secara khusus ditantang untuk membuktikan diri berhadapan dengan masa depan.

Dalam tulisan ini saya akan [1] mengajukan beberapa pandangan kontrovers tentang filsafat, [2] mencoba menggariskan beberapa ciri yang khas bagi zaman pasca-tradisional atau modern, [3] mempertanyakan bagaimana cita-cita Pencerahan dapat didukung realisasinya, [4] menempatkan pertanyaan tentang filsafat ke dalam kerangka itu, dan [5], sebagai penutup, mengalihkan pandangan sebentar ke Indonesia kita ini.

1. Filsafat di-d.o.?

Dalam sebuah temu wicara tahun 1973 filsuf Nikolaus Lobkowicz mengatakan: "Bahaya yang saya antisipasikan bagi filsafat adalah bahwa dia menjadi salah satu ilmu cukup besar dalam kegiatan universitas, yang memang tidak sedemikian mahal, namun yang tidak mempunyai manfaat kecuali untuk mereproduksikan dirinya sendiri... Orang kiranya tidak dapat berargumentasi bahwa filsafat bermanfaat bagi seluruh masyarakat: Teori ilmu pengetahuan tidak

menyumbangkan apa pun pada kemajuan ilmu pengetahuan, filsafat sosial dan politik dalam sejarah jarang mengembangkan paham-paham yang menguntungkan hidup bersama manusia, etika pada dasarnya selalu sebuah refleksi belakangan mengenai norma-norma yang sudah berlaku. Jalan ke luar bahwa filsafat justru membanggakan diri dengan kenyataan bahwa tujuannya adalah dia itu sendiri kiranya susah juga."[1]

Lebih keras lagi ucapan Odo Marquard pada kesempatan yang sama: "Semula filsafat kompeten untuk segala apa; lalu filsafat kompeten untuk beberapa hal; akhirnya filsafat hanya kompeten untuk satu hal: yaitu untuk pengakuan inkompetensinya..."[2]

Kalimat-kalimat seperti itu memang tidak boleh terlalu dilepaskan dari konteksnya. Itu juga masalah gaya. Pada zaman sekarang filsuf harus kelihatan kritis dan ironis terhadap dirinya sendiri. Zaman di mana filsuf berjalan dengan langkah-langkah lambat dan penuh kepantasan di depan, diikuti penuh hormat oleh cantrik-cantriknya, dengan mencatat setiap sabda yang ke luar dari mulutnya – situasi sekitar Martin Heidegger tahun 20-an abad ini – kiranya sudah lewat. Di zaman sekarang Filsuf hanya akan diterima apabila ia rendah hati, apabila ia tidak meng*claim* kompetensi universal, apabila ia lebih pinter mempertanyakan diri daripada kolega-kolega dari ilmu-ilmu lain mempertanyakannya.

Namun, meskipun begitu, kalimat-kalimat itu memang mencerminkan masalah yang cukup serius: apa maunya filsafat? Odo Marquard misalnya dalam prasaran yang saya kutip di atas, memerincikan apa yang dimaksudnya dengan mempermaklumkan inkompetensi universal filsafat. Ia mencatat bahwa filsafat selama sejarahnya tiga kali mengalami bahwa ia tidak mempunyai sebuah kompetensi yang sebelumnya di*claim*nya. Pertama kompetensi soteriologis. Dalam tradisi Platon, filsafat adalah ajaran keselamatan. Dengan masuknya agama-agama, terutama agama-agama wahyu di panggung sejarah, filsafat ternyata tidak dapat menyaingi mereka sebagai penawar keselamatan. Ia hanya dapat bertahan sebagai "*ancilla theologiae*" [pelayan teologi]. Kemudian munculnya ilmu-ilmu modern satu demi satu memperlihatkan inkompetensi filsafat sebagai ilmu universal. Filsafat merosot menjadi "*ancilla scientiae*" [pelayan ilmu pengetahuan] sebagai filsafat ilmu pengetahuan. Akhirnya filsafat juga tidak dapat

memenuhi harapan bahwa ia mampu menciptakan tatanan yang lebih adil. Filsafat bertahan sekadar sebagai *"ancilla emancipationis"*, sebagai filsafat sejarah demi emansipasi manusia.[3]

Pesimisme yang kentara dalam temu wicara itu memang khas tahun 1973. Baru saja gelombang Marxisme Baru menggelindingi universitas-universitas di Barat. Kritik ideologi meninggalkan kekhawatiran bahwa segenap keyakinan dan teori hanyalah pendukung ideologis *establishment* belaka. Para filsuf yang berdiskusi waktu itu tampak capai.

Kecapaian itu ditempatkan ke dalam kerangka lebih luas oleh salah seorang tokoh filsafat yang tidak dapat dituduh sebagai tidak kritis, Jürgen Habermas. Ia mengritik sikap-sikap yang tampaknya kritis itu sebagai "gaya minta diri filsafat" yang dianggapnya khas bagi sebagian besar filsafat abad ke-20. Habermas menemukan "filsafat minta diri" itu dalam gaya terapeutis pada Wittgenstein, dalam gaya herois pada Heidegger dan dalam gaya salvatoris pada Neo-Aristotelisme.[4]

Habermas curiga bahwa pen-d.o.-an filsafat dimotori oleh kecenderungan yang lebih jauh dan gawat: "Dengan matinya filsafat diharapkan mati juga keyakinan bahwa kekuatan transenden yang kita hubungkan dengan paham 'yang benar' dan 'yang mutlak' itu merupakan syarat perlu bagi bentuk-bentuk hidup bersama yang manusiawi."[5]

Bahwa filsafat merasa harus minta diri hanyalah akibat *claim-claimnya* dulu yang berlebihan. *Claim-claim* itu memang perlu dilepaskan, termasuk *claim-claim* yang ditunjuk oleh Odo Marquart. Tetapi dengan melepaskan *claim-claim* berlebihan itu filsafat tidak tanpa pekerjaan, melainkan justru akan lebih langsing, lebih realistik, lebih rendah hati dan karena itu lebih mampu dalam memainkan peranannya yang tetap perlu. Melawan Richard Rorty – Rorty menyangkal kemampuan filsafat untuk melakukan peran yang diberikan kepadanya oleh Kant, yaitu menjadi wali dan hakim akal budi terhadap ilmu-ilmu, lalu ia menuntut agar filsafat melepaskan *claim* rasionalitasnya – Habermas "membela tesis bahwa filsafat ... dapat dan harus mempertahankan *claim* rasionalitasnya dalam fungsi lebih rendah hati, sebagai wali dan penjelas."[6] Dengan lain kata: Habermas tetap menganggap kehadiran filsafat di tengah-tengah kalangan ilmu-

ilmu modern perlu, dan ia berpendapat demikian, karena ia melihat filsafat sebagai penjaga rasionalitas dalam usaha manusia menangani diri – justru menjelang masa mendatang.

Sebelum melihat berdasarkan pertimbangan apa Habermas mempertahankan filsafat sebagai penjaga rasionalitas, ada baiknya kita memperhatikan beberapa ciri khas yang membedakan apa yang disebut kebudayaan modern dari semua kebudayaan sebelumnya.[7]

2. Kebudayaan modern

Kalau kita membandingkan kebudayaan-kebudayaan tradisional dengan kebudayaan modern, kelihatanlah ciri khas kebudayaan-kebudayaan tradisional. Kebudayaan tradisional merupakan suatu kesatuan di mana unsur-unsur kognitif, normatif dan ekspresif [estetik] berdasarkan pada satu pandangan dunia yang hampir selalu ditentukan oleh agama. Hal yang sama berlaku bagi struktur sosial masyarakat. Masing-masing individu berorientasi pada keselarasan, mereka menemukan identitas mereka dengan menempatkan diri pada tempatnya yang tepat dalam tatanan masyarakat. Bahwa masyarakat terdiri dari lapisan-lapisan yang berbeda hak dan kewajibannya, jadi adanya ketidaksamaan kedudukan dalam masyarakat, tidak dipersoalkan, melainkan malah diterima sebagai sesuatu yang bernilai.

Sebaliknya, ciri khas kebudayaan modern adalah diferensiasi. Lingkaran masing-masing fungsi melepaskan diri dari kaitan keseluruhan dan berkembang menurut logika dan fungsi khas masing-masing. Lembaga-lembaga politik di Barat misalnya melepaskan diri dari segala penguasaan oleh Gereja dan mengorganisasikan diri secara otonom menurut kepentingannya sendiri. Bidang ekonomi dibiarkan mengurus diri menurut hukum pasar.

Begitu pula kebudayaan di Barat melepaskan diri dari pandangan dunia kristiani. Orang dapat berpartisipasi di dalamnya dengan tidak perlu melibatkan diri pada keagamaan tertentu. Program budaya modern adalah "pencerahan", rasionalitas, perkembangan semua bidang kemanusiaan menurut kekhasannya sendiri.

Akan tetapi, rasionalitas modern ternyata berwajah dua. Wajah yang satu adalah rasionalitas sebagai universalisme, otonomi, otentisitas dan tanggungjawab individu dalam ikatan solidaritas. Rasionalitas akal budi kemanusiaan itu mendapat ungkapannya dalam

cita-cita luhur politik Revolusi Perancis dan Sosialisme dengan tri-silanya demokrasi, hak-hak asasi manusia dan solidaritas sosial.

Wajahnya yang satunya adalah rasionalitas instrumental yang terutama menguasai bidang ekonomi modern. Rasionalitas ekonomis direduksikan pada efisiensi dilihat dari segi untung rugi di mana orientasi-orientasi normatif lain tidak mempunyai tempat di dalamnya [Maka tuntutan-tuntutan normatif (seperti keadilan sosial, keutuhan lingkungan hidup) harus dibawa ke dalam sistem ekonomi dari luar, oleh negara (yang berkepentingan menjamin ketentraman sosial) dan oleh kekuatan-kekuatan sosial lain]. Yang satu adalah rasionalitas akal budi yang membawa pergantian paradigma wawasan tentang manusia: Paradigma tradisional "orang kita – orang asing" diganti dengan paradigma baru "manusia universal" yang sama martabat, hak-hak dan kewajiban-kewajiban asasinya dengan tidak membedakan bangsa, jenis kelamin, ras, keyakinan agama dan politik serta status sosialnya. Yang satunya adalah rasionalitas egoisme manusia individualistik yang tolok-ukurnya adalah perbandingan kuat – lemah.

Rasionalitas dalam **bidang pengertian** di satu pihak terungkap dalam orientasi pada faham kebenaran [dan bukan otoritas]. Tetapi di lain pihak rasionalitas kognitif condong dipersempit ke paham kebenaran empiris belaka. Kita memang menyaksikan ledakan perkembangan ilmu pengetahuan, akan tetapi paham ilmu pengetahuan sendiri direduksikan pada ilmu-ilmu khusus, dan dipersempit lagi pada metodologi ilmu-ilmu alam.

Bidang normatif di satu pihak ditentukan oleh moralitas yang berprinsip, yang berpusat pada prinsip universalisasi [Kant]. Yang berlaku mutlak hanyalah prinsip-prinsip dasar. Penerapan prinsip-prinsip moral dasar adalah hak suara hati di satu pihak, serta urusan penetapan masyarakat di lain pihak. Dalam moralitas berprinsip itu norma-norma moral konkret serta norma-norma hukum dan sosial lainnya condong dipahami sebagai konvensional, artinya, bukan berdasarkan suatu tatanan moral substansial dan transenden, melainkan berdasarkan penetapan masyarakat, dan oleh karena itu dapat diubah. Harkat moral norma-norma sosial dalam paham pasca-Pencerahan bersifat positif [bukan berdasarkan sebuah hukum kodrat] dan memiliki legitimasi moral apabila memenuhi dua syarat: Ditetapkan menurut prosedur yang absah atau legal di mana prosedur itu sendiri ditetapkan

secara demokratis. Dan penetapan itu sesuai dengan prinsip dasar moralitas politik modern: hormat terhadap martabat dan hak-hak asasi manusia. Akan tetapi di lain pihak etika universal itu cenderung dipersempit ke pengertian bahwa setiap anggota masyarakat bebas mengejar kepentingannya sendiri, asal tetap dalam batas-batas legalitas demokratis formal.

Begitu pula **bidang estetik** di satu pihak diwujudkan menurut paham keindahan otonom dan itu berarti: Sebuah karya seni hanya diakui sebagai indah atau bernilai estetik apabila otentik. Tetapi di lain pihak dimensi estetik kehidupan masyarakat hampir seluruhnya ditaklukkan kepada, serta dimanipulasi oleh kepentingan-kepentingan komersial.

Inilah wajah ganda rasionalitas modern: Ia berorientasi pada kebenaran yang tidak mengenal larangan bertanya dan hanya menerima argumentasi rasional, dan sebuah argumentasi hanyalah rasional kalau pengandaian-pengandaiannya sendiri boleh dipertanyakan; ia berorientasi pada manusia universal dan pada ekspresi estetik yang otentik. Tetapi orientasi prinsipiil dan universalistik itu digerogoti oleh kekuatan bidang ekonomi yang rasionalitasnya yang instrumental itu semakin meresap ke dalam segala bidang hidup manusia dan menjajahnya.

"Rasionalitas sasaran" [*"Zweckrationalität"*] inilah yang menggerogoti maksud terdalam Pencerahan sendiri, yaitu emansipasi manusia, hal mana dianalisis oleh Max Horkheimer dan Theodor W. Adorno sebagai "dilema pencerahan" ["Dialektik der Aufklärung"]: Usaha manusia untuk mencapai rasionalitas lebih tinggi menghasilkan irasionalitas: manusia mengembangkan kemampuan dirinya dengan sekaligus menggagalkan perkembangan dirinya dalam keutuhannya; ia membebaskan diri dari kendala-kendala alam dengan membawahkan diri pada prinsip nilai tukar; ia menaklukkan alam dengan menghancurkannya.[8]

Dari bidang ekonomi rasionalitas instrumental itu meluas dan menjajah semakin banyak bidang dari ***"Lebenswelt"***, artinya dari seluruh dimensi kehidupan nyata yang kita alami sehari-hari, di mana kita bergerak dan di mana nilai-nilai dan tradisi-tradisi dibentuk, dihayati, berkembang, dan diteruskan. *Lebenswelt* di zaman modern terkena oleh dua pengaruh yang bertentangan.

Di satu pihak ia dibentuk oleh nilai-nilai otentisitas, universalisme dan fungsionalisme [dalam arti baik sebagai kemampuan untuk menghayati semua dimensi kehidupan manusia menurut ciri khasnya sendiri]. *Lebenswelt* itu semakin dipersempit. Semakin banyak bidang kehidupan ditentukan oleh rasionalitas instrumental yang kalau mau dirumuskan dalam bahasa *Lebenswelt* berbunyi: "Selama aku tidak melanggar undang-undang, aku berhak mengusahakan kepentingan-kepentinganku sendiri tanpa perlu memperhatikan orang lain!" Rasionalitas menjadi egoisme individualistik yang sudah "dibebaskan" dari keterikatan tanggungjawab sosial tradisional. Sikap ini menyerahkan penataan masyarakat pada kekuatan-kekuatan atau struktur-struktur sosial anonim.

Maka Laux tepat apabila ia bicara tentang "modernitas yang dipotong dua".[9] Masalah budaya modern yang berkembang secara nyata tidak terletak dalam program pencerahan itu sendiri, artinya dalam rasionalitas yang berarti otonomi, universalitas, otentisitas, hormat terhadap martabat manusia, pembebasan dari ikatan-ikatan heteronom, melainkan dalam kenyataan, bahwa program itu terlaksana hanya setengahnya. Otonomisasi bidang ekonomi di bawah komando universal prinsip tukar membludag sebagai kanker dan menggerogoti otonomi dan rasionalitas bidang-bidang lain. Penjajahan *Lebenswelt* oleh orientasi-orientasi yang semata-mata egoistik dan individualistik mengancam akan mencekik etos universalistik yang merupakan program Pencerahan yang sebenarnya [dalam bahasa Lawrence Kohlberg: Etos tradisional tahap 3 dan 4 bukannya diatasi ke tahap 5 dan 6, melainkan ambruk dan diganti oleh tahap 2].[10]

3. Realisasi utuh program Pencerahan

Maka untuk melawan tendensi-tendensi irasionalistik kebudayaan modern, jalannya bukan mundur ke budaya pra-modern, melainkan memperkuat usaha agar cita-cita sejati Pencerahan direalisasikan secara menyeluruh. Kalau pengandaian Habermas itu diterima, kita dapat menarik dua kesimpulan.

Pertama, keselamatan terhadap tendensi-tendensi disintegratif serta dehumanisasi yang kita amati dalam kebudayaan global sekarang tidak dapat dicari dalam gerak kembali ke alam tradisional yang utuh. Maka **primordialisme** dan **fundamentalisme** tidak merupa-

kan jawaban terhadap dehumanisasi modern. Primordialisme adalah sikap orang atau kelompok orang yang pernah mengalami realitas sosial tradisional, lalu, karena tidak berhasil menangani tantangan-tantangan kompleks budaya modern, lari kembali ke lingkungan yang dulu menghangatkannya. Lingkungan tradisional memberikan semacam rasa aman, terutama karena menawarkan nilai-nilai dan norma-norma tradisional sebagai patokan orientasi.

Fundamentalisme bersifat lebih abstrak dan lebih ideologis karena tekanan perhatiannya tidak pada tradisi, melainkan pada kemurnian ajaran. Berhadapan dengan tantangan-tantangan baru yang dialami sebagai ancaman, fundamentalisme kembali pada "fundamen" agama. Fundamentalisme berpegang pada pengartian harfiah tradisional agamanya tanpa menghiraukan pandangan ilmu-ilmu pengetahuan modern yang bertentangan dengannya, termasuk pandangan teologi modern agamanya sendiri.[11]

Kedua, kolonisasi *Lebenswelt* oleh imperatif rasionalitas instrumental sistem ekonomi perlu dilawan dengan internalisasi dan perluasan penerapan etos universalistik akal budi modern. Daripada modernitas yang setengah-setengah [berhenti pada langkah pertama rasionalisasi ekonomi] perlu diusahakan modernitas menyeluruh, sebagai pemantapan cita-cita etos universal Pencerahan. Apakah itu mungkin?

Dalam rangka prasaran ini saya tidak dapat memasuki jawaban-jawaban yang telah diberikan atas pertanyaan ini. Ada jawaban-jawaban yang tampaknya menjanjikan kemajuan, ada yang kiranya gagal. Saya sebutkan saja empat contoh jawaban.

[1] *"The great refusal"* Herbert Marcuse[12] [yang sudah merupakan kemajuan besar terhadap resignasi total Horkheimer dan Adorno] sering ditertawakan. Akan tetapi pada akhir abad ke-20, 30 tahun sesudah Marcuse mempermaklumkan "penolakan agung" itu, sudah tiba waktunya untuk direfleksikan kembali. Bukankah *survival* manusia modern juga tergantung dari kemampuannya untuk menolak diseret ke dalam mekanisme konsumsi dan produksi yang seakan-akan mengikuti hukum otonomnya sendiri? Bukankah manusia modern perlu bermatiraga, belajar menahan diri, belajar dalam segala bentuk konsumsi mengorientasikan diri pada nilai dan tujuan yang diyakininya?

[2] Sekaligus Marcuse menyatakan harapannya bahwa "lapisan bawah mereka yang terbuang dan dibiarkan di luar pintu, yang terhisap dan ditindas oleh ras dan warna kulit lain, mereka yang tuna karya dan cacat karya"[13] akan melancarkan perubahan masyarakat secara revolusioner. Harapan ini tidak terpenuhi, bahkan tidak masuk akal. Golongan-golongan pinggiran, justru karena mereka pinggiran, tidak memiliki kebersamaan dan hanya dapat *survive* sejauh berhasil mengakomodasikan diri dengan situasi; kalau mereka berontak, mereka hancur, karena masyarakat lain tidak merasa rugi kalau mereka hilang.

[3] Jürgen Habermas, dalam rangka kritiknya terhadap Horkheimer dan Adorno dan terhadap kerangka acuan Marx pada umumnya, mengangkat arti fundamental dimensi komunikasi ke pusat perhatian. Komunikasi merupakan kebutuhan dan kepentingan primer manusia yang terjangkar dalam bahasa sendiri. Perluasan komunikasi berarti perluasan dimensi kemanusiaan sejati. Dalam hidup kemasyarakatan peluasan dimensi komunikasi terlaksana melalui demokratisasi. Selain demokrasi sebagai sistem politik makro yang perlu senantiasa dimaksimalisasikan, perlu diusahakan demokratisasi dan sosialisasi lingkungan hidup kongkret mikro, dalam *Lebenswelt.*

[4] Di sini dapat saya bayangkan suatu peranan agama-agama yang tak tergantikan dalam masyarakat pasca-tradisional – asal saja agama bersedia untuk menerima universalisme kemanusiaan yang sebenarnya sudah termasuk hakikatnya.[14] Meskipun dalam masyarakat pasca-tradisional agama tidak lagi memiliki monopoli sebagai penyedia makna kehidupan seluruhnya, akan tetapi agama tetap memiliki potensi yang paling unggul untuk merangsang tekad manusia yang kuat dan terbaik, untuk mendasari sikap hidup yang bertanggungjawab, khususnya untuk membebaskan orang dari keterikatan total pada kepentingan diri dalam arti sempit. Justru sebagai kekuatan yang murni rohani [di mana kekuatannya adalah kekuatan Allah dan bukan kekuatan sarana kekuasaan manusiawi] agama dapat menjadi kekuatan batin yang memancarkan nilai-nilai seperti keprihatinan sosial, toleransi dan hormat terhadap hak asasi segenap orang sebagai manusia, penolakan terhadap segala bentuk diskriminasi, ketekadan untuk tidak membiarkan ketidakadilan berlangsung terus, solidaritas lingkungan sosial konkret, perhatian pada golongan orang yang

kecil, lemah dan terlupakan, serta kesediaan untuk bersama-sama membangun kehidupan masyarakat tanpa pamrih. Maka saya melihat perkembangan budaya pasca-pencerahan dengan diferensiasi masing-masing lingkaran fungsional, di mana agama menjadi unsur dalam *Lebenswelt*, bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai kesempatan agar agama-agama untuk pertama kalinya merealisasikan hakekat yang mereka terima dari pencipta mereka, dengan tidak lagi menjadi sekadar unsur kebudayaan dan konstelasi kekuatan sosial, melainkan sumber kekuatan batin. Kita boleh mengharapkan bahwa agama-agama semakin akan memainkan peranan sebagai pembela martabat manusia, perdamaian, keberadaban pergaulan dalam sikap saling hormat-menghormati, sebagai perintis solidaritas sosial yang melampaui segala batas primordial.

4. Filsafat

Lalu, apa peran filsafat dalam upaya untuk memenangkan cita-cita kemanusiaan universal terhadap tekanan-tekanan ke arah irasionalitas dan sikap egois-tak-bertanggungjawab yang menjadi kuman dalam sistem perekonomian menyeluruh yang maunya otonom?

Kiranya kita jangan mengharapkan terlalu banyak dari filsafat. Kita tidak membantu filsafat apabila kita mengharapkan sesuatu daripadanya yang di luar kemampuannya. Peran filsafat dalam keseluruhan upaya manusia modern untuk mempertahankan serta memenangkan cita-cita kemanusiaan universal sangat terbatas.

Akan tetapi peran terbatas pun dapat penting, bahkan dapat hakiki. Meskipun filsafat tidak berdaya banyak, akan tetapi tanpa filsafat kiranya sulit juga mempertahankan cita-cita Pencerahan terhadap segala ancaman obskurantisme, totalitarisme, fanatisme dan sikap picik-egois yang dalam abad ke-20 ini telah menunjukkan diri sebagai sebelah buruk modernisasi.

Kiranya filsafat di zaman pasca-tradisional tidak lagi dapat memberikan pandangan dunia, nilai-nilai material [misalnya dalam arti Scheler; filsafat memang dapat meneliti nilai-nilai dan pendasarannya], filsafat tidak dapat menggantikan agama dan tidak boleh menjadi ideologi. Filsafat juga bukan kebijaksanaan hidup sebagaimana diharapkan Platon.

Melainkan filsafat adalah ilmu kritis. Filsafat adalah refleksi. Filsafat berpegang pada nilai rasionalitas dan prinsip universalisasi. Rasionalitas dalam arti: Filsafat menuntut pertanggungjawaban terhadap *claim-claim* dalam bidang kognitif, normatif dan estetik. Filsafat menyediakan sarana untuk memungkinkan diskurs tentang pertanggungjawaban itu.

Dengan demikian filsafat mempunyai tempat baik dalam kehidupan rohani masyarakat, maupun dalam lingkungan akademik maupun secara spesifik di antara ilmu-ilmu lain. Dalam kehidupan rohani masyarakat filsafat membantu menjernihkan duduk permasalahan, membantu menyingkirkan tawaran-tawaran ideologis yang palsu, tidak membiarkan prasangka-prasangka memantapkan diri. Filsafat menantang para penawar makna, termasuk agama-agama, untuk senantiasa menjernihkan usaha mereka. Habermas mengharapkan agar filsafat dapat menjadi interpret yang menghubungkan kembali kerja atau mainan bersama antara bidang kognitif-instrumental, moral-praktis dan estetik-ekspresif.[15] Dalam lingkungan akademis filsafat membantu untuk membuat orang berpikir mandiri, mendalam, berdasar, kritis dan berani. Filsafat mencegah terbentuknya kantong-kantong yang lolos dari tantangan kritik dan dengan demikian lama kelamaan membasikan kehidupan akademik. Di antara ilmu-ilmu filsafat berfungsi untuk mempertanyakan pendasaran metode dan wawasan mereka, menganalisis secara kritis penyempitan-penyempitan ideologis dan menghubungkan alam tertutup kehidupan ilmu sendiri dengan tuntutan-tuntutan normatif praksis kehidupan.

Secara singkat, filsafat harusnya menjadi garam intelektual dan anjing jaga anti-ideologi dalam gado-gado kehidupan intelektual masyarakat.

5. Filsafat di Indonesia

Tidaklah mudah memperkenalkan diri kepada orang asing, misalnya dalam sebuah resepsi kedutaan, sebagai filsuf. Meskipun tidak diperlihatkan, namun sering reaksi lawan bicara dapat dicium: Ia menganggap kita termasuk satu kategori dengan para ahli paranormal dan dalam hati bertanya-tanya apakah negara berkembang sebagai Indonesia tidak membutuhkan ilmuwan lain daripada filsuf.

Tentu saja, di sini pun dapat dijawab: Indonesia memang sangat membutuhkan segala macam ilmuwan, dan tidak membutuhkan terlalu banyak filsuf. Akan tetapi, saya sangat yakin bahwa Indonesia dalam pembangunan pun membutuhkan filsafat, jadi bahwa tanpa filsafat kehidupan intelektual bangsa Indonesia akan tawar dan kurang kreatif.

Apa kerja yang dapat diharapkan dari filsafat di Indonesia? Pada dasarnya, menurut saya, kerja yang sama yang diharapkan dari filsafat di mana-mana. Dan itu dapat dirangkum sebagai menjadi wali atau pembela akal budi dalam keseluruhan hidup masyarakat. Filsafat memungkinkan masyarakat memikirkan masalah-masalah dasar hidupnya secara rasional, jadi dengan bahasa, wawasan, dan argumentasi yang universal, yang dapat dimengerti oleh semua. Dengan demikian filsafat membuka cakrawala bagi diskusi terbuka masalah-masalah yang kita hadapi dan sekaligus membuat jeli terhadap penyempitan-penyempitan ideologis.

Di Indonesia itu juga berarti bahwa filsafat membantu kita mengambil jarak terhadap *claim* ideologis ilmu-ilmu empiris bahwa dalam budaya modern ilmu-ilmu empirislah yang mendefinisikan arti kemanusiaan dan tujuan perkembangan masyarakat. Filsafat dapat membantu dalam mengambil sikap terbuka dan kritis terhadap dampak modernisasi, memungkinkan kita untuk, berhadapan dengan meluasnya budaya modern yang memang tak terbendung, mengambil sikap dan menjadi pemain aktif, mempertahankan identitas kita, mengarahkan perkembangan sesuai dengan pandangan kita sendiri.

Filsafat membantu menggali kekayaan kebudayaan, tradisi-tradisi dan filsafat Indonesia aseli secara terbuka, kritis dan kreatif.

Filsafat dapat mendeteksi kedok-kedok ideologis pelbagai ketidakadilan sosial serta pelanggaran-pelanggaran terhadap martabat manusia dan hak-hak asasinya.

Dan filsafat memungkinkan orang dari pandangan dunia dan agama yang berbeda untuk bersama-sama membahas tantangan-tantangan yang dihadapi bangsa serta untuk mencari pemecahan yang berorientasi pada martabat manusia. Ia dapat menjadi dasar untuk dialog di antara agama-agama.

Saya ingin menutup prasaran ini dengan mengutip kalimat dengannya Habermas menutup karangannya tentang filsafat: "Filsafat

bersikeras mempertahankan peranannya sebagai penjaga rasionalitas – sebuah peranan yang menurut pengalaman saya akan semakin membuatnya dibenci dan sudah pasti tidak memberikan privilese-privilese apa pun."[16]

Catatan-catatan:

1 dlm H.M. Baumgartner dll., hlm. 87.

2 *ib.* hlm. 115.

3 *ib.*

4 Habermas 1983, hlm. 18, dsl.

5 *ib.*, hlm. 11.

6 Habermas, 1983, hlm. 12; *bdk.* Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature**, Oxford: Basil Blackwell 1980.

7 Dalam ini saya mempergunakan karangan Laux 1990.

8 *bdk.* Sindhunata 1982.

9 Hlm. 495.

10 *lih.* Lawrence Kohlberg, **Essays on Moral Development**, Vol. I, The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, San Francisco: Harper and Row, 1981.

11 Fundamentalisme muncul pada akhir abad lalu sebagai aliran dalam protestantisme di Amerika sebagai reaksi terhadap kebingungan akibat kemajuan ilmu pengetahuan modern.

12 Dalam **Onedimensional Man**, bagian akhir; *lih.* juga karangan J. Sudarminta tentang H. Marcuse dalam: M. Sastrapratedja [peny.], **Manusia Multidimensional**, Jakarta: Gramedia 1982.

13 *Ib.*

14 Jürgen Habermas [misalnya Habermas 1976, terutama bagian III "Evolution", hlm. 129-267] menunjukkan bahwa pandangan universalistik tentang manusia dan etika sebenarnya sudah termuat dalam agama-agama besar, akan tetapi baru secara potensial karena keterikatan masyarakat beragama pada paham-paham yang masih partikular, dapat dikatakan, pada paradigma "orang kita – orang asing", yang sebenarnya tidak sesuai dengan dinamika wahyu agama-agama, belum langsung dapat didobrak.

15 Habermas 1983, hlm. 26.

16 Habermas 1983, hlm. 27.

Daftar Pustaka

Adorno, Theodor W., dll.

1969 **Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie**, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand.

1976 **The Positivist Dispute in German Sociology**, New York dll./London: Harper & Row [terjemahan dari Adorno 1969].

Aristoteles, **Ethica Nikomachaia**.

Ballestrem, Karl Graf/Henning Ottmann (peny.)

1990 **Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts**, München: Oldenbourg.

Baumgartner, H.M., Otfried Höffe, Christoph Wild [peny.]:

1973 **Philosophie – Gesellschaft – Planung**, Kolloquium Hermann Krings zum 60. Geburtstag vom 27-29. September 1973, München: Bayerisches Staatsinstitut für Hochschulforschung und Hochschulplanung.

Bertens, Kees

1981 **Filsafat Barat Dalam Abad XX**, Jld. I, Jakarta: Gramedia.

Bénézet Bujo
1990 "Autorität und Normsetzung. Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt", dalam **Stimmen der Zeit**, 208/115, hlm. 703-714.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann,
1967 **The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge**, New York: Doubleday.

Frankena, W.K.
1963 **Ethics**, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Habermas, Jürgen
1968a **Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'**, Frankfurt: Suhrkamp.
1968b **Erkenntnis und Interesse**, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
1971 **Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien**, Frankfurt: Suhrkamp.
1976 **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Frankfurt: Suhrkamp.
1981 **Communication and the Evolution of Society**, London: Heinemann.
1983 **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt: Suhrkamp.
1990 **Ilmu Teknologi Sebagai Ideologi**, Jakarta: LP3ES.

Habermas Jürgen/Niklas Luhmann
1971 **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?**, Frankfurt: Suhrkamp.

Hamersma, Harry
1983 **Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern**, Jakarta: Gramedia.

Hardiman, Budi Francisco
1990 **Kritik Ideologi. Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan**, Yogyakarta: Kanisius.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1970a **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1970b **Phänomenologie des Geistes**, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heilbroner, Robert, L.
1985 **The Nature and Logic of Capitalism**, New York/London.

Höffe, Otfried
1975 **Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse**, Freiburg-München: Karl Alber.
1988 **Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat**, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kamenka, Eugene
1957 "The Primitive Ethic of Karl Marx", dalam **The Australasian Journal of Philosophy**, Jl. 35 (1957), 75-96.
1962 **The Ethical Foundations of Marxism**, London: McMillan.

Kant, Immanuel
1781 **Kritik der reinen Vernunft** [1. Aufl.], dalam **Kant's Werke** [Akademie-Textausgabe], unveränderter Abdruck, Jld. IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1968, hlm. 1-252.
1785 **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, dalam **Kant's Werke**, Jld. IV, Berlin: Reimer 1903, hlm. 385-463.

Klages, H.
1964 **Technischer Humanismus**, Stuttgart.

Klose,A./W. Mantl, V. Zsifkovits [peny.]
1988 **Katholisches Soziallexikon**, Innsbruck/Wien München/Graz/Wien/Köln: Tyrolia-Styria.

Kohlberg, Lawrence
1981 **Essays on Moral Development**, Vol. I, The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, San Francisco: Harper and Row.

Laux, Bernhard
1990 "Moderner als die Moderne: Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums", dalam **Stimmen der Zeit** 208/115, hlm. 482-496.

Lorenz, Konrad
1972 **Das sogenannte Böse**, Wien: Dr. G. Borotha-Schoeller.

Lorenzen, Paul/Oswald Schwemmer
1975 **Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie**, Mannheim.

Maier, Hans
1969 **Klassiker des politischen Denkens**, 2 jilid, München: Beck.

Mannheim, Karl
1979 **Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge**, London: Routledge & Kegan Paul.
1991 **Ideologi dan Utopia. Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik**, Yogyakarta: Kanisius.

Marcuse, Herbert
1964 **One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society**, London: Routledge & Kegan Paul.
1968 **Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory**, London[2].

Marx, Karl/Friedrich Engels
1956ss. **Werke (MEW)**, Berlin: Dietz.
1971 **Zur Kritik der Politischen ökonomie** (1859), Berlin: Dietz.
t.t. **Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie**, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.

Müller, Adam
1809 **Die Elemente der Staatskunst**, 3 jilid, Dresden.

Mustansyir, Rizal
1987 **Filsafat Analitik. Sejarah, Perkembangan, dan Peranan Para Tokohnya**, Jakarta: Rajawali Pers.

Nietzsche, Friedrich
t.t. **Jenseits von Gut und Böse**, München: Wilhelm Goldmann.

Noerhadi, Toeti Heraty
1984 **Aku Dalam Budaya, Suatu Telaah Filsafat Mengenai Hubungan Subyek-obyek**, Jakarta: Pustaka Jaya.

Peukert, H.
1976 **Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung**, Düsseldorf: Patmos.

Poespowardojo, Soerjanto/K. Bertens [peny.]
1978 **Sekitar Manusia**, bunga rampai tentang filsafat manusia, Jakarta: Gramedia, hlm. 72-94.

Popper, Karl R.
1972 **The Logic of Scientific Discovery**, London: Hutchinson[6].
1973 **The Open Society and its Enemies**, London: Routledge & Kegan Paul.

Raddatz, F.J.
1978 **Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre**; München: W. Heyne.

Rawls, John
1972 **A Theory of Justice**, London/Oxford: Oxford University Press.

Ritter, Joachim
1969 **Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rorty, Richard
1980 **Philosophy and the Mirror of Nature**, Oxford: Basil Blackwell.

Sindhunata
1982 **Dilema Usaha Manusia Rasional. Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt**, Jakarta: Gramedia.

Solomon, Robert C.
1987 **Etika, suatu Pengantar**, Jakarta: Erlangga.

Sudarminta, J.
1982 "Kritik Marcuse Terhadap Masyarakat Industri Modern", dalam: M. Sastrapratedja [peny.], **Manusia Multidimensional**, Jakarta: Gramedia, hlm. 121-173.

Taryadi, Alfons
1989 **Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper,** Jakarta: Gramedia.

Thomas Aquinas
1976 **Summa Theologiae I**, edisi berbahasa Latin dan Inggris, London/New York: Eyre & Spottiswood/McGraw-Hill.

Tjahjadi, S.P. Lili
1991 **Hukum Moral. Ajaran Immanuel Kant Tentang Etika dan Imperatif Kategoris**, Jakarta/Yogyakarta: BPK Gunung Mulia/Penerbit Kanisius.

Verhaak, C./R. Haryono Imam
1989 **Filsafat Ilmu Pengetahuan**, Jakarta: Gramedia.

de Vos, H.
1987 **Pengantar Etika**, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Warnock, G.J.
1967 **Contemporary Moral Philosophy**, London/Basingstoke: Macmillan/St Martin's Press.

Wellmer, Albrecht
1969 **Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus,** Frankfurt: Suhrkamp.

Wiggershaus, Rolf
1986 **Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung**, München: Carl Hanser.

Daftar Hal

Daftar Nama Orang